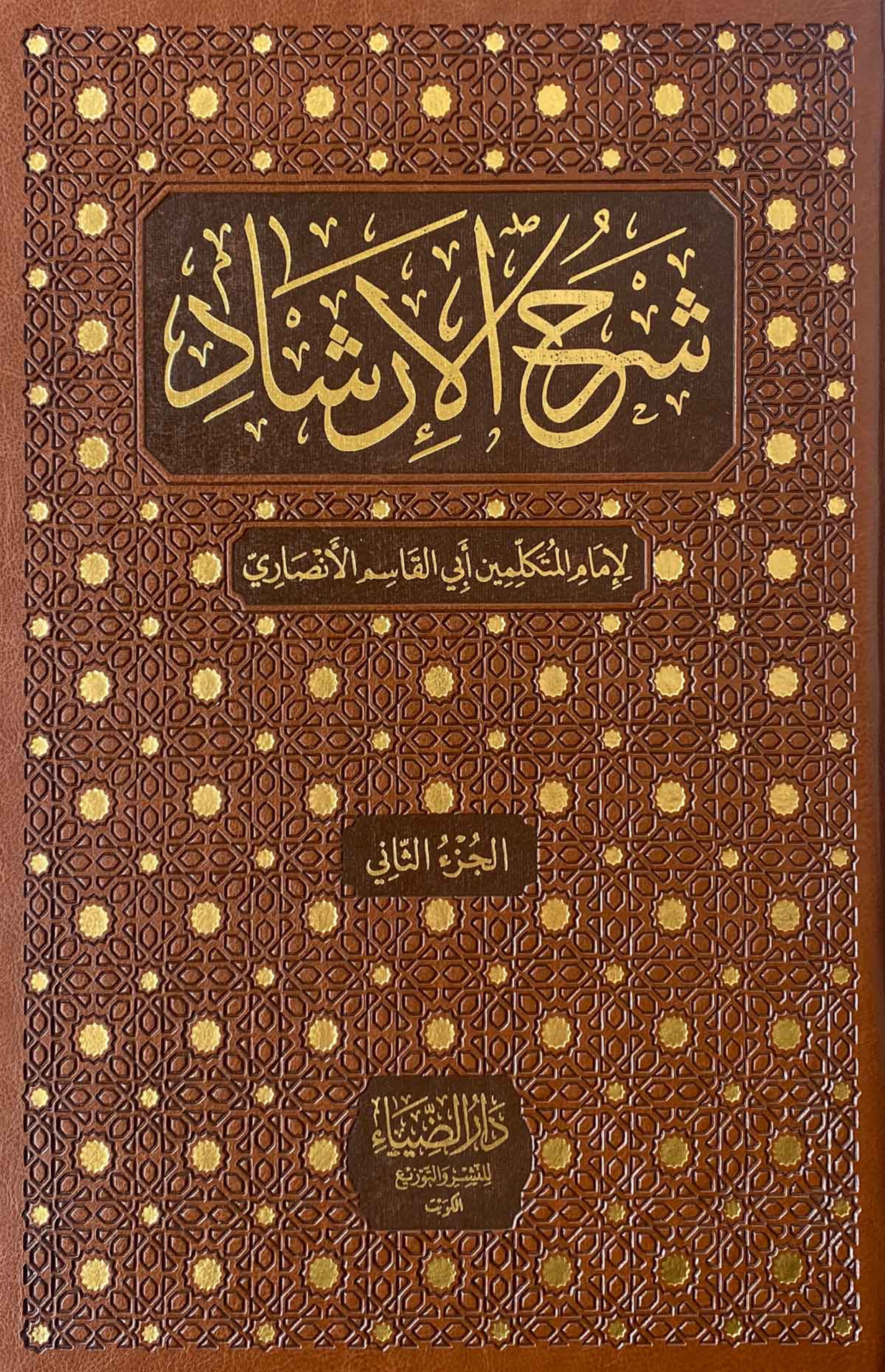
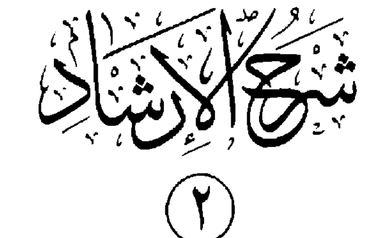
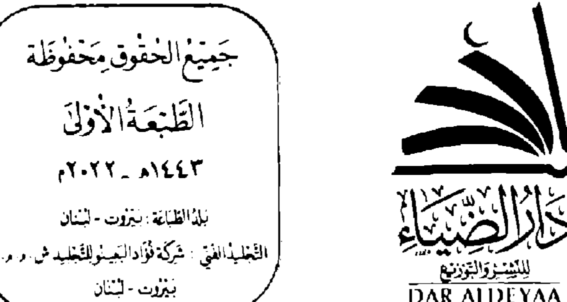

شرح الإرشاد
لإمام المتكلمين أبي القاسم الأنصاري
الجزء الثاني
دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت


شرح الإرشاد
٢



الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

بلد الطباعة: بيروت - لبنان

التجليد الفني: شركة فؤاد البعينو للتجليد ش. م. م.
بيروت - لبنان

www.daraldeyaa.net
info@daraldeyaa.net



دار الضياء
للنشر والتوزيع

الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص. ب: ١٣٤٦ حولي
الرمز البريدي: ٣٢٠١٤
تلفاكس: ٠٠٩٦٥٢٢٦٥٨١٨٠
نقال: ٠٠٩٦٥٥٠٤٠٩٩٢١

Dar_aldheyaa2@yahoo.com
Abdou20201@hotmail.com

الموزعون المعتمدون

- **دولة الكويت**
  دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي — تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ — نقال: ٥٠٤٠٩٩٢١

- **جمهورية مصر العربيَّة**
  محمول: ٠٠٢٠١٠٠٠٣٧٧٣٩٤٨
  دار الأصالة للنشر والتوزيع - المنصورة — محمول: ٠٠٢٠١٠٩٨٣٢٥٨٣٢

- **المملكة العربية السعودية**
  هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢ - ٢٠٥١٥٠٠
  مكتبة الرشد - الرياض
  دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض — هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ — فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
  دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة — هاتف: ٦٣١١٧١٠
  مكتبة المتنبي - الدمام — هاتف: ٨٣٤٤٩٤٦ — فاكس: ٨٤٣٢٧٩٤

- **برمنكهام - بريطانيا**
  مكتبة سفينة النجاة — هاتف: ٠٠٤٤٧٤٧٢٠٤٢٨٢٤ — هاتف: ٠٠٤٤٧٤٩٥٠٧٤٠٢٥

- **المملكة المغربية**
  دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء — هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٢٧٤٨١٧

- **الجمهورية التركية**
  مكتبة الإرشاد - إسطنبول — هاتف: ٠٢١٢٦٣٨١٦٣٣/٣٤ — فاكس: ٠٢١٢٦٣٨١٧٠٠

- **جمهورية داغستان**
  مكتبة ضياء الإسلام — هاتف: ٠٠٧٩٨٨٣٠٣١١١١ - ٠٠٧٩٨٨٧٧٣٠٣٠٦
  مكتبة الشام - خاسافيورت — هاتف: ٠٠٧٩٢٨٨٧٢٩٥٠٥ - ٠٠٧٩٢٨٨٦٦١٤٧٤

- **الجمهورية العربية السوريَّة**
  دار الفجر - دمشق - حلبوني — هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ — فاكس: ٢٤٥٣١٩٣

- **الجمهورية السودانية**
  مكتبة الروضة الندية - الخرطوم - شارع المطار — هاتف: ٠٠٢٤٩٩٩٠٠٤٣٥٧٩

- **المملكة الأردنية الهاشميَة**
  دار محمد دنديس للنشر والتوزيع - عمان — هاتف: ٠٦٤٦٥٣٢٩٠ - ٠٧٨٨٢٩١٣٣٢

- **دولة ليبيا**
  مكتبة الوحدة - طرابلس
  شارع عمرو ابن العاص — هاتف: ٠٩١٣٧٠٦٩٩٩ - ٠٢١٣٣٣٨٢٣٨



شرح الإرشاد

لإمام المتكلمين

أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري

تلميذ إمام الحرمين

رحمهما الله تعالى

(المتوفى سنة ٥١٢هـ)

حققه وقدم له

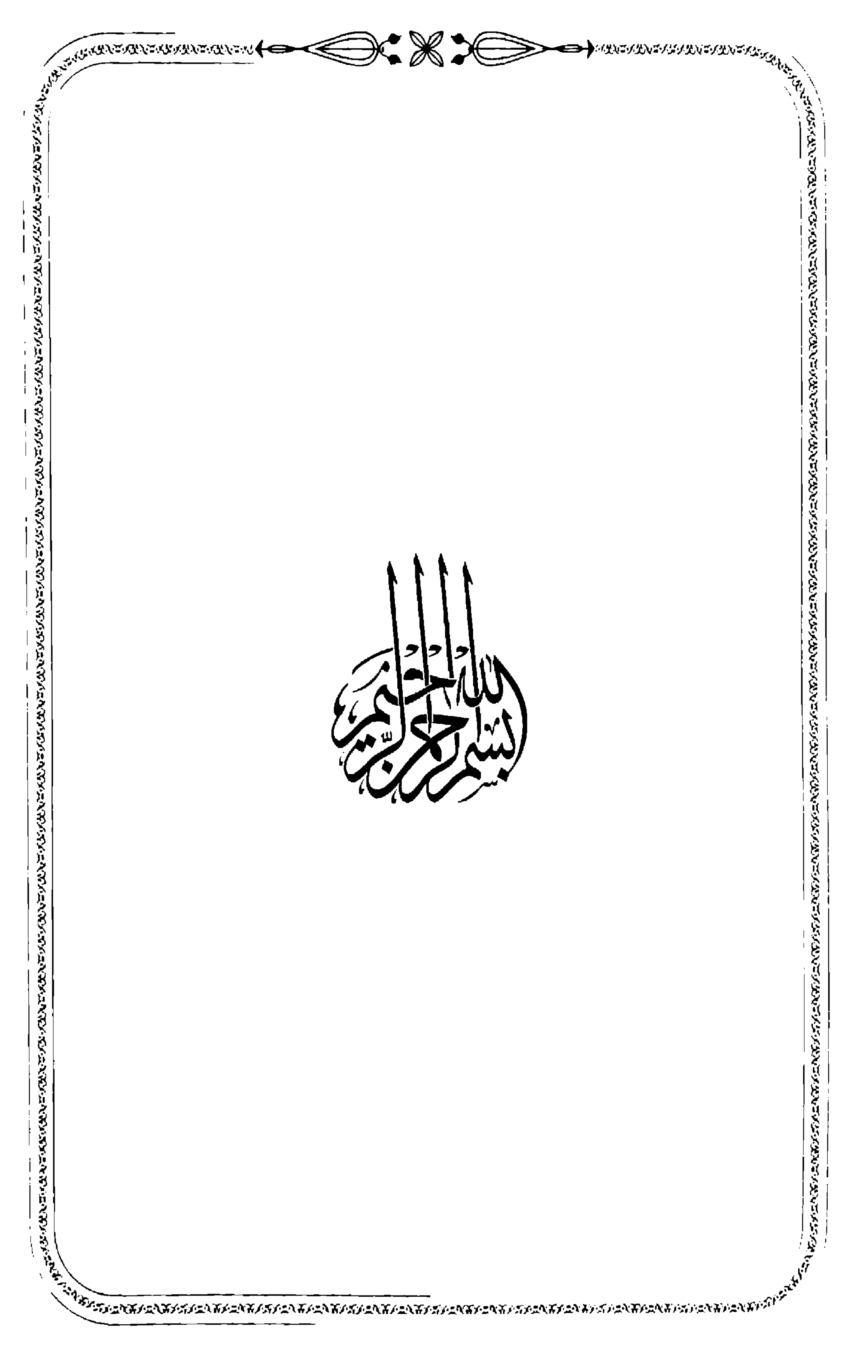
أ.د. خالد بن حماد العدواني

الجزء الثاني

دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت


بسم الله الرحمن الرحيم

القَوْلُ
في إثباتِ العِلْمِ بِكَوْنِ الرَّبِّ سبحانَه مُتَكَلِّمًا

قالَ الإمامُ رضي الله عنه: الرَّبُّ سبحانه متكلِّمٌ آمِرٌ نَاهٍ مُخْبِرٌ وَاعِدٌ مُتَوَعِّدٌ. وقد قَدَّمْنَا في خَلَلِ إثباتِ أحكامِ الصفات المعنوية طَرَفًا في إثبات العلم بكون الربِّ سبحانه متكلِّمًا، عند إسنادنا نَفْيَ النَّقائصِ إلىٰ السمع[1]. وإذا وَضَحَ كونُه متكلِّمًا فقد آنَ أن نتكلَّمَ في وَصْفِ كلامه تعالىٰ... الفَصْلَ إلىٰ آخره[2].

قال: واعلموا وُقِّيتُم البِدَعَ أنه لا يتبيَّنُ غَرَضُنا مِن إيضاحِ الحَقِّ في هذا البابِ إلا بعد عَقْدِ فُصُولٍ في ماهية الكلام، وحقيقتِه شاهدًا، وفي أحكامه وغوامض أسراره، حتىٰ إذا وَضَحَت الأغراضُ فيها، انعطفنا بعدها إلىٰ مَقْصدنا، وها نحن خائضون في ذلك بعون الله تعالىٰ[3].

فَصْلٌ
في حقيقةِ الكلامِ وحَدِّهِ

اعلم أَرْشَدَكَ اللهُ أن مُخَالِفي أهلِ الحَقِّ مِن المعتزلةِ وغيرِهم تَخَبَّطُوا في ماهية الكلام، ولم تستقر لهم قَدَمٌ، ونحن نُومِئُ إلىٰ جُمَلٍ مِن ألفاظهم ونُعَقِّبُها بالنَّقْضِ.

فذهبَ النَّظَّامُ إلىٰ أن الكلامَ جِسْمٌ لطيفٌ، ينبعثُ مِن المتكلِّمِ، ويَقْرَعُ

---

(1) انظر: الإرشاد للجويني ص٧٦.

(2) انظر: الإرشاد للجويني ص٩٩.

(3) انظر: الإرشاد للجويني ص١٠١.

أجزاءَ الهواء ويُشَابِكُها ويُدَاخِلُها. ثم اخْتَلَفَ قولُه:

فقال مَرَّةً: ذلك الجزءُ الذي يُدَاخِلُ الهواءَ يُصَاكُّ المسامعَ ويَهْجُمُ على الأرواح، وعند ذلك يُسْمَعُ.

وقال في قولٍ آخَر: إذا مازجَ الكلامُ الهواءَ تَشَكَّلَ أجزاءُ الهواءِ بِشَكْلِهِ وتَمَثَّلَ بمثاله، وحدثَ في الهواء مِن أجزائه أعدادٌ مُتَشَكِّلَةٌ على شَكْلِ الكلامِ، اللهُ أعلمُ بمبلغها.

قال: وإذا سَمِعَ طائفةٌ كلامًا فإنما ذلك؛ لأنه يَقْرَعُ أُذُنَ كلِّ واحدٍ منهم مِمَّا تَشَكَّلَ شيءٌ، والذي سَمِعَهُ بعضُهم غيرُ الذي سَمِعَهُ الباقون.

وكان مِن أصله في القول الأول: أن جميعَ السامعين سمعوا كلامًا واحدًا (١١٠/ف)؛ فقيلَ له: مِنْ أصلك: «أن الكلامَ إنما يُسْمَعُ إذا قارَعَ المِسْمَعَ وداخَلَهُ وهَجَمَ على الرُّوح»، وقد يتكلَّمُ الواحدُ بكلمةٍ فيسمعُها أقوامٌ كثيرٌ في أماكنَ مختلفةٍ، فإذا قلتَ: «إن جميعَهم سَمِعُوا كلمةً واحدةً» فذلك باطلٌ؛ فإن الكلمةَ الواحدةَ في الحالةِ الواحدةِ يستحيلُ أن تُشَابِكَ آذانَ أقوامٍ؛ حتى تكون بجملتها مُشَابِكَةً لأُذُنِ كلِّ واحد منهم، في الوقت الذي شابكت أُذُنَ الآخَر، وهذا يُفْضِي إلى جوازِ كون الجسم في حالةٍ واحدةٍ في أماكنَ كثيرةٍ.

وإن ادَّعَى أنهم سَمِعُوا على الترتيب، فليس كذلك؛ فإنَّا بالضرورة نعلمُ أنهم سَمِعُوا دَفْعَةً واحدةً مِن غيرِ تَرَتُّبٍ.

فلمَّا عَلِمَ لزومَ السؤالِ؛ قال عند ذلك: «أجزاءُ الهواءِ تَتَشَكَّلُ على مثالِ الكلمة، ويَتَمَثَّلُ منها أعدادٌ في الهواءِ، وتَقْرَعُ كُلَّ أُذُنٍ منها واحدةٌ»، وجَرَّهُ ارتكابُه هذا إلى أن قال: «لم يسمع اثنان منهم شيئًا واحدًا، بل ما سَمِعَهُ كلُّ

واحدٍ غيرُ الذي سَمِعَهُ الآخَرُ». ومِن قضية أصله أن يقولَ: «ما سَمِعَ سامعٌ كلامَ متكلِّمٍ أصلًا، وإنما يسمعُ ما يُمَاثِلُ كلامَه مِمَّا تَشَكَّلَ في الهواءِ».

وهذا جَحْدُ الحِسِّ؛ فإنَّا نعلمُ بديهةً أن مَنْ بَدَرَتْ منه كلمةٌ، فقد تعلَّقَ إدراكُ السمع بِعَيْنِ تلك الكلمةِ لا بغيرِها الذي هو مِثْلٌ لها، وكذلك السامعُ يُفَرِّقُ بين كلامٍ صادرٍ مِن متكلِّمٍ واحد في السَّمْعِ، وبين كلماتٍ صدرت مِن متكلمين.

وعند النَّظَّام: «الكلامُ الواحدُ يصيرُ كلماتٍ في الجو»، فلو كان كما قالَهُ، لَمَا تَحَقَّقَ الفَصْلُ بين كلمةٍ وبين كلماتٍ؛ إذ الجَوُّ في الحالتين مُمْتَلِئٌ مِن الكلمةِ المُتَشَكِّلَةِ، والسامعُ يسمعُ ما يَقْرَعُ أُذُنَهُ؛ فثبتَ بطلانُ قَوْلَيْهِ؛ لتناقضهما وعدمِ استقامتهما. ولو كان الكلامُ جسمًا قائمًا بالنفس، لَصَحَّ عليه ما يَصِحُّ على سائر الأجسام، وقد أقمنا الدلالةَ على تجانس الأجسام.

ومِمَّا يَعْظُمُ مَوْقِعُهُ: أن الكلامَ مِن مقدورات البشر، والبَشَرُ لا يَقْدِرُون على الأجسام.

والعَجَبُ مِن النَّظَّامِ أنه أَبْطَلَ القولَ بالتولُّدِ، وخالفَ فيه أصحابَه، ثم التزمَ التولُّدَ في الأجسام؛ حيثُ قال: يَتَوَلَّدُ مِن الكلام أجسامٌ في الهواء.

وللنَّظَّامِ شُبَهٌ، سنذكرُها إذا انتهينا إلى ذِكْرِ حقيقةِ المسموع، إنْ شاءَ اللهُ.

وقالَ أبو الهُذَيْلِ والشَّحَّامُ والجُبَّائِيُّ: الكلامُ: حروفٌ مفيدةٌ مسموعةٌ مع الأصواتِ، غيرُ مسموعةٍ مع الكتابة والحفظ.

ومِنْ أصلِ هؤلاء: أن الحروفَ التي هي كلامٌ غيرُ الأصوات المُتَقَطِّعَةِ، ولكنَّها أغيارُها، تُوجَدُ معها وتُوجَدُ مع كتابةِ الكاتبِ وحِفْظِ الحافظِ؛ فتكونُ

مسموعةً مع الأصوات غيرَ مسموعةٍ مع الكتابة.

وصارَ الباقون مِن المعتزلة إلىٰ أن الكلامَ: حروفٌ مُنْتَظِمَةٌ ضَرْبًا مِن الانتظامِ مفيدةٌ، وأن الحروفَ: هي الأصواتُ المُتَقَطِّعَةُ ضَرْبًا مِن التَّقَطُّعِ بأعيانها.

فهذه أصولُ القوم ومذاهبُهم.

وأما مشايخُنا فقد صاروا إلىٰ أن الكلامَ: معنًى قائمٌ بذاتِ المتكلِّمِ، وليس بحروفٍ ولا أصواتٍ، وإنما هو القولُ الذي يَجِدُهُ العاقلُ في نفسِه ويُزَوِّرُهُ في خَلَدِهِ[1]، ثم يَدُلُّ علىٰ ما يَجِدُهُ: بالعبارةِ مَرَّةً، وبالكتابةِ مَرَّةً، وبالرموزِ والإشاراتِ التي تَقَعُ عليها المُوَاضَعَةُ أخرىٰ.

وقد قالَ ابنُ الجُبَّائِيِّ: إن الخواطرَ كلامٌ.

وربما يقولُ: إن الذي سميتموه كلامَ النفس إنما هو الخواطرُ الجاريةُ في النفوس، وهي حروفٌ وأصواتٌ خَفِيَّةٌ مِن جنس الحروف الظاهرة.

ثم تَرَدَّدَ في: أن الخواطرَ هل يَسْمَعُها صاحبُها؟ فقال مَرَّةً: لا يَسْمَعُها؛ لخفائِها والتباسِها بالإرادة والاعتقاد والنظر، وقال مَرَّةً: يَسْمَعُها. وعلىٰ ذلك استقرَّ جوابُه.

ومذهبُ عامَّةِ المعتزلة: أن الخواطرَ ليست الكلامَ، وإنما هي اعتقاداتٌ وإراداتٌ.

وقد ثبتَ اتفاقُ أئمَّتِنا علىٰ أن الخواطرَ القائمةَ بالنَّفْسِ كلامٌ، وليست

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٥٩٩: يعرفه في نفسه ضرورة، كما يعرف غضبه ورضاه ومحبته وكراهيته وعلمه؛ فمن أنكر وجدان المعنىٰ الذي هو الكلام في نفس الحي، كان كمن أنكر وجدان معنىٰ العلم في نفس الحي، ومن أنكرهما كان مكابرًا لنفسه.

بحروفٍ ولا أصواتٍ.

واختلفُوا بعد ذلك في العبارات:

فصار معظمُهم إلىٰ أنها دلالاتٌ علىٰ الكلام، وليست بكلامٍ علىٰ الحقيقة، وهذا هو المشهورُ مِن مذهب أبي الحسن.

وقال في «أجوبة المسائل المِصْريَّات»: الكلامُ: اسمٌ ينطلقُ علىٰ الذي في النفس وعلىٰ العبارة جميعًا علىٰ التحقيق.

والكلامُ في الشاهد ضربان:

أحدُهما: القائمُ بالنفس، وهو الذي ليس بحرفٍ ولا صوتٍ، بل هو مدلولُ الحرفِ والصوتِ.

والثاني: الحروفُ والأصواتُ والعباراتُ المفيدةُ عند الاصطلاح.

واعلم أن الكلامَ عند أهلِ الحقِّ: جِنْسٌ بنفسه ذو حقيقةٍ، فبحقيقتِه[١] يتَمَيَّزُ عن غيره مِن الأجناس، مِن العلم والقدرة والإرادة والنَّظر[٢].

وعند المعتزلة: ليس الكلامُ جِنْسًا بنفسه، وليس هو كلامًا لنفسه، وإنما هو كلامٌ بتواضعِ أهل اللسان عليه، حتىٰ لو تواضعوا في التفاهم علىٰ غيرِ العبارات ـ كنَقَراتٍ مَثَلًا، أو رَمَزاتٍ، أو ما يُشْبِهُها مِمَّا يُفْرَضُ التواطؤ علىٰ نَصْبِه عَلَمًا ـ لَحَلَّ محلَّ العبارات في الإفادة ولكان الكلامُ ذلك.

وسبيلُ إثباتِ كلامِ النفس علىٰ مُنْكِرِهِ، كسبيلِ إثباتِ القدرةِ زائدةً علىٰ

(١) في الأصل: فحقيقته. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٠٢.

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٠٢: وهو من صفات الحي.

الحياة على مَنْ يَحْكُمُ باتِّحادِها، ومَنْ قضى بالاتحاد بين شيئين قضى العقلُ بالتعدد فيها، فسبيلُ إثباتِ التعددِ: إمَّا بإثبات تحقُّقِ التغايرِ بينهما أو بتقديرِ التغاير؛ إذ الشيءُ لا يُغَايِرُ نفسَه، فَمَهْمَا أَمْكَنَ مفارقةُ أحدِهما الآخرَ ـ إمَّا بزمانٍ أو بمكانٍ أو بعَدَمٍ ـ تَحَقَّقَ التغايرُ.

وقد يثبتُ تعدُّدُهما بالجدوى والفائدة إنْ وَجَبَ تلازمُهما، وقد يُسْتَدَلُّ على التعدُّدِ باختلاف العبارةِ عنهما أو الدلالةِ عليهما؛ فإن الصيغةَ التي نُصِبَتْ عَلَمًا دالًّا على الخبر الذي في النفس، غيرُ الصيغةِ التي وُضِعَتْ دَالَّةً على الأمر الذي في النفس.

والدليلُ على إثباتِ كلام النفس: أن الأمرَ: اقتضاءُ الطاعةِ مِن المأمور، [والعاقلُ يَجِدُ في نفسه اقتضاءَ الطاعةِ مِن المأمور][1]، وإنْ تَصَرَّمَ صوتُه وانقضت عبارتُه وحروفُه، إذا كان مُصَمِّمًا على اقتضائه ودعائه، واقتضاءُ الطاعةِ أَمْرٌ ودعاءٌ إلى الفعل، والأمرُ كلامٌ.

ومَنْ أَنْكَرَ وِجْدَانَ هذا الاقتضاءِ في النفس، كان جاحدًا للضَّرورة وبمثابةِ مَنْ أَنْكَرَ وِجْدَانَ العلمِ والإرادةِ. وربما لا يكونُ المأمورُ حاضرًا، وهو يُرِيدُ في نفسه اقتضاءَ الطاعةِ منه، ويُقَدِّرُ في نفسه توجيهَ الخطابِ عليه وإفهامَه معنى الإيجاب إذا حَضَرَ، إمَّا بعبارةٍ أو كتابةٍ أو رَمْزٍ أو إشارةٍ، على حَسَبِ ما وَقَعَ الاصطلاحُ بينهما في التَّفَاهُم. ثم هو يُفَرِّقُ بين ما يَجِدُهُ في نفسه مِن الإيجاب والطلب، وبين تزويره وتقديره الدلالةَ[2] عليه وإفهامَه إيَّاهُ بضَرْبٍ مِن الدلالات.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٠٢.

(٢) في الأصل زيادة: «على». وهي زيادة مقحمة، وغير موجودة في الغنية للشارح ٢/٦٠٣.

❊ فإن قالوا: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: إن الذي يَجِدُهُ في النفس هي إرادةُ الطاعةِ مِن المأمور، فَتَوَهَّمْتُمُوها كلامًا، أو هو اعتقادُ طاعةٍ، فَظَنَنْتُمُوهُ كلامًا؟

قلنا: أمَّا وِجْدَانُ النفسِ الأمرَ والاقتضاءَ فلا خَفَاءَ به، وما ادَّعَيْتُم مِن: «الذي يَجِدُهُ إرادةُ الامتثالِ» فباطلٌ مِن أَوْجُهٍ، منها: أنه قد يأمرُ بما لا يريدُ كونَه؛ لغرضٍ له، وربما أَخْبَرَهُ الصادقُ بأنك لو أَمَرْتَ عَبْدَكَ أو وَلَدَكَ خمسَ خصالٍ، فإنه يتكاسلُ فيها ولا يَنْشَطُ لامتثالها، ولو أَمَرْتَهُ بعشرِ خصالٍ ثم خَفَّفْتَ عنه خمسًا، فإنه يبادرُ إلىٰ طاعتك، فإذا أَمَرَهُ ـ والحالةُ هذه ـ بعشرِ خصالٍ، فلا شَكَّ أنه لا يريدُ امتثالَ جميعِها.

وهذا المثال الذي ذكرناه[1] فيه إشارةٌ إلىٰ ما جرىٰ ليلةَ المعراج مع نبينا ﷺ، مِن الأمر بخمسين صلاةً، مع القطعِ بأنه لم يُرِدْ منها إلا الخمسَ.

وكذلك لو رُفِعَ إلىٰ سُلْطَانِ البلد: أن فلانًا يُجَاوِزُ الحَدَّ في تأديبِ غِلْمَانِهِ، ويُبَرِّحُ بهم ضربًا مِن غيرِ جِنايةٍ تَصْدُرُ منهم، فاستحضرَهُ وعاتَبَهُ عليه، فيقولُ مُعْتَذِرًا أو مُتَعَلِّلًا: «إنما أُؤْذِيهِم؛ لأنهم يعصونني ويخالفونني في أوامري»، فَيَتَّهِمُهُ السلطانُ ولا يُصَدِّقُهُ في عُذْرِهِ، فرامَ تحقيقَ مَقَالِهِ ودَفْعَ الظِّنَّةِ عن أحواله، فقال: «أنا أُحْضِرُهم وأُوَجِّهُ عليهم أَمْرًا بِمَرْأىً مِن المَلِكِ ومَسْمَعٍ، فإنْ هم خالفوني وعصوا أمري استبانَ للمَلِكِ صِدْقِي»، فإذا اسْتَحْضَرَهُم وأَمَرَهُم أو نَهَاهُم؛ فلا شَكَّ أنه يريدُ منهم ـ والحالةُ هذه ـ أن يُخَالِفُوهُ ولا يُطِيعُوهُ؛ تمهيدًا لعذره.

❊ فإنْ قالَ الخَصْمُ: ما يَصْدُرُ منه ـ والحالةُ هذه ـ ليسَ بأمرٍ علىٰ الحقيقة.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٠٦: الذي ذكره أبو الحسن.

قلنا: هذا جَحْدُ الضرورة؛ فإن مَنْ وُجِّهَ عليهم الأمرُ مِن العبيد، وكذلك الحاضرون، فَهِمُوا منه الأمرَ في هذه الصورة، كما كانوا يفهمونه في سائر الأوقات، وإنما يَتَمَهَّدُ عُذْرُهُ إذا كان أمرُه جازمًا لا تَرَدُّدَ في فَحْوَاهُ، وهذا ظاهرٌ لا شَكَّ فيه.

❊ **فإن قالوا:** لو سَلَّمْنَا لكم أن قولَه: «افعل» دلالةٌ تقتضِي مدلولًا، فلا[1] مدلولَ له في هذه الصورةِ؛ فإنه قَصَدَ (١١١/ف) به الامتحانَ.

قلنا: الصِّيَغُ إنما وُضِعَتْ للإنباءِ عن المعاني التي في النَّفْسِ، فإذا دَلَّتْ الصيغةُ على معنًى في بعض الأحوال، فَلْيَدُل مِثْلُها على مِثْلِ ذلك المعنى، ولو ساغَ ثبوتُ صيغةٍ لا مدلولَ لها بَطَلَ كونُها دلالةً، وكما لا يمتنعُ في القولِ اللفظيِّ إنشاءُ صيغةِ الأمرِ مع تَجَرُّدِها عن القرائنِ المُشْعِرَةِ بإرادةِ الطاعة، لا يمتنعُ في كلام النفس وجودُ الاقتضاءِ والإيجابِ مُجَرَّدًا عن إرادة الطاعة.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: إجماعُنا جميعًا على أن العبارةَ ليست كلامًا لِجِنْسِها ونفسِها، وإنما هي موضوعةٌ لإفهامِ معنًى، فإذا قالَ القائلُ لِمَنْ يُخَاطِبُهُ: «افْعَلْ كَيْتَ وكَيْتَ»، فهذه الصيغةُ مُنْبِئَةٌ عن معنًى ودالَّةٌ عليه، هذا مُتَّفَقٌ عليه، فنحنُ نَدَّعِي أن مدلولَها هو الاقتضاءُ والإيجابُ، وخصومُنا يَدَّعُونَ أن المدلولَ هو إرادةُ الطاعةِ، فإذا أَرَيْنَاهُم تقديرَ هذه الدلالةِ دون إرادةِ الطاعةِ بَطَلَ دعواهم رَأْسًا، وهذا ظاهرٌ.

ودَعْوَاهُم: «أن الذي يَجِدُهُ في النفس ضَرْبٌ مِن الاعتقاد»، **فذلك باطلٌ أيضًا**؛ فإن الاعتقادَ إمَّا أن يكونَ عِلْمًا أو جَهْلًا أو ظَنًّا، وهو قاطعٌ أن الذي

---

(١) في الأصل: ولا. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/ ٦٠٤.

يَجِدُهُ في نفسه ليس عِلْمًا ولا جَهْلًا ولا ظَنًّا، وإنما هو أمرٌ جازمٌ، وقولُه: «افْعَلْ» تَرْجَمَةٌ عَمَّا في الضمير ودلالةٌ عليه، وليس هو تَرْجَمَةً عن اعتقادٍ هو عِلْمٌ أو جَهْلٌ.

❁ فإن قالوا: الذي يَجِدُهُ في النفس إنما هو تقديرُ ما سَيُبَيِّنُهُ ويُظْهِرُهُ مِن العبارةِ ولصورةِ نَظْمِها وترتيبِ حروفِها.

قلنا: وأيضًا: فإن المُخَاطَبَ فَهِمَ مِن قولِه: «انْطَلِقْ» طَلَبَ الانطلاقِ، لا عِلَّةَ الانطلاقِ[1] ولا إرادتَه لأن يقولَ له: «انْطَلِقْ»، ولا يَسْبِقُ إلىٰ فهمه إذا قيل له: «قُمْ» أنه يريدُ أن يقولَ له: «قُمْ». وأيضًا: قد قَدَّمَنا أنه يُدْرِكُ تَفْرِقَةً ضروريةً بين الإيجابِ الذي في نفسه، وبين تقديرِ دلالةِ المُخَاطَبِ عليه لِيَفْهَمَهُ.

ثم ما أَشَرْتُم إليه إنما هو حديثُ النفس، وكلُّ ما يَخْطُرُ بالبَالِ ففي النَّفْسِ عنه كلامٌ، وحديثُ النفس لا يُنكَرُ ولا سبيلَ إلىٰ جَحْدِهِ، غيرَ أن الذي فَرَضْنَا الكلامَ فيه إنما هو وِجْدَانُ أمرٍ جازمٍ وطلبٍ باتٍّ[2]، ثم يُحَدِّثُ نفسَه ويُفَكِّرُ في كيفيةِ إعلامِ المأمور ما يَأْمُرُهُ به، والعاقلُ يُدْرِكُ تَفْرِقَةً بين الحديثين.

فثبتَ بهذه الجملة: أن الذي يَجِدُهُ في النفس في الصورةِ المفروضةِ إنما هو اقتضاءٌ وإيجابٌ، وهو مدلولُ قولِه: «افْعَلْ» ومعناه، وقولُه: «افْعَلْ» تَرْجَمَةٌ عنه.

❁ فإن قيل: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: إن الذي يَجِدُهُ في النفس إرادةٌ لِتَصْيِيرِ: «افْعَلْ» أمرًا وتمييزِه عن سائر جهاته؟

---

(۱) في الغنية للشارح ٢/٦٠٥: لا العلم بالانطلاق.

(۲) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٠٥: وهو ترجمة لقوله الجازم: افعل.

قلنا: قد أَجَبْنَا عن هذا، وأوضحنا: أن العاقلَ يُدْرِكُ تَفْرِقَةً بين اقتضاءِ الطاعةِ مِن المأمور، وبين الطَّلَبِ الباتِّ[١]، وبين ما يُقَدِّرُهُ في نفسه ويُزَوِّرُهُ مِن الدلالة عليه.

ثم هذه الإرادةُ التي أَشَرْتُم إليها ـ إنْ ثَبَتَتْ ـ فإنما تَثْبُتُ مع اللفظ أو مُتَقَدِّمَةً عليه بزمانٍ، فإذا تَصَرَّمَ اللفظُ استحالَ استمرارُ الإرادةِ في جَعْلِها وتصييرها أمرًا، والذي نُشِيرُ إليه مِن الاقتضاءِ الجازمِ قد يستمرُّ مع تَصَرُّمِ اللفظِ الماضي، والماضي لا يرادُ بل يُتَلَهَّفُ عليه، وليس الذي يَجِدُهُ الآمِرُ تَلَهُّفًا علىٰ مُنْقَضٍ وإنما هو إيجابٌ ناجزٌ، وتَرْجَمَتُه تَرْجَمَةُ طَلَبٍ مَحْضٍ.

ثُمَّ ما أَلْزَمُونَا مِنْ جَعْلِ الاقتضاءِ إرادةً أو اعتقادًا يلزمُهم القولُ به في النَّظَرِ؛ إذ لو قالَ قائلٌ: «النَّظَرُ ليس جِنْسًا بنفسِه، وإنما هو إرادةُ عِلْمٍ بالمنظورِ فيه، أو هو مِن ضروب الاعتقادات»، فلا ينفصلون عن ذلك بما يُوَضِّحُ كونَ النَّظَرِ زائدًا علىٰ الإراداتِ والاعتقاداتِ، إلا وسبيلُهم يَطَّرِدُ لنا في إثباتِ غَرَضِنا.

ومِمَّا نَسْتَدِلُّ به في إثباتِ كلامِ النفسِ: أن نقولَ: السَّيِّدُ إذا أشارَ إلىٰ عبده بأمرٍ، وأَفْهَمَهُ ذلك عن مُوَاضَعَةٍ تَقَدَّمَتْ، ودَلَّتْ تلك الإشارةُ العبدَ علىٰ الإيجاب، فلا يُنْكَرُ ذلك، ولا إيجابَ إلا مع تقديرِ أَمْرٍ مِن المُوجِب، ولم يَصْدُرْ منه في الصورةِ التي فَرَضْنَا الكلامَ فيها حَرْفٌ ولا صوتٌ، وقد أجمعَ المحقِّقُونَ علىٰ أن الحركاتِ والإشاراتِ وكَسْرَ الحاجبِ ورَفْعَ الرأس ليست بكلامٍ؛ ولا وَجْهَ إلا تقديرُ أَمْرٍ ليس بعبارةٍ.

ونُؤَيِّدُ ذلك بأمورٍ سمعيةٍ، منها: أن الأَخْرَسَ والذي لم يَتَمَكَّن مِن

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٠٥: والطلب البات.

العبارة ، يَنْفُذُ طَلاقُهُ وعَتَاقُهُ وبَيْعُهُ وفَسْخُهُ وإيمانُه وكُفْرُهُ ، وإنما يُسْتَبانُ ذلك بالإشارات ، وقد اختلفَ العلماءُ في شهادته: فمنهم مَنْ صَحَّحَ ذلك منه ، ومنهم مَنْ لم يُصَحِّحْهُ ، وكذلك اختلفوا في قَذْفِهِ ولِعَانِهِ؛ فَنَفْرِضُ الكلامَ في الطلاقِ ، فنقولُ: إنما يَقَعُ الطلاقُ بتقديرِ نُطْقٍ؛ إذ إرادةُ الطلاقِ لا تُوقِعُ الطَّلاقَ إجماعًا ما لم يُقَدَّرْ نُطْقٌ ، وكذلك الكلامُ في بَيْعِهِ وعَتَاقِهِ.

❁ **فإن قالوا:** لو كانَ ما في النفس كلامًا ، لوقعَ به طلاقُ الناطقِ إذا جَزَمَ في نفسه طلاقًا ، وإن لم يُعَبِّرْ به عنه.

قلنا: مِن العلماء مَنْ صارَ إلىٰ ذلك ، وإليه صارَ أصحابُ مالك: أن القادرَ علىٰ العبارةِ إذا جَزَمَ في نفسه طلاقًا وَقَعَ ، وإنْ قلنا: الطلاقُ لا يَقَعُ ، وهو مذهبُ الشافعي ومعظمِ العلماء ، فالوَجْهُ فيه: أن الطلاقَ لا يَقَعُ بكل نُطْقٍ ، وإنما يَقَعُ بما ظَهَرَ واشتهرَ؛ والدليلُ عليه: أنه لو قال لامرأته: «أنت بائنٌ» ، ولم يَنْوِ به طلاقًا لا يَقَعُ به الطلاقُ ، ولو قال: «أنت طالقٌ» تَنَجَّزَ الطلاقُ ، وإن لم يَنْوِ؛ فَصْلًا بين الصريح والكناية.

فلمَّا جازَ الفَصْلُ بين قولٍ وقولٍ ، جازَ الفَصْلُ في حَقِّ المُعَبِّرِ بين ما يُظْهِرُهُ وبين ما يُضْمِرُهُ ، وإذا عَجَزَ عن إظهار ما في النفس بالعبارة اكتفىٰ بالدلالة عليه بالإشارة ، وقال الشافعيُّ: لو أشارَ النَّاطِقُ إشارةَ الأَخْرَسِ وَقَعَ طلاقُه ، ولو قال لامرأته: «أنتِ طالقٌ هكذا» وأشارَ إلىٰ ثلاثةِ أصابعَ وَقَعَ الثلاثُ؛ فقد وَضَحَ: أَنَّا لم نَشْتَرِط التعبيرَ في كل وجهٍ ، ولكن نشترطُ إظهارَ ما في الضمير: إما بعبارةٍ أو إشارةٍ أو نحوِهما.

وقد ذهبَ ابنُ **الرَّاوَنْدِيِّ** وأبو عيسىٰ **الوَرَّاقُ** في معنىٰ كلام النفس وحقيقته إلىٰ مِثْلِ ما ذَهَبْنَا إليه ، وأَنْكَرا أن تكونَ الأصواتُ والعِبَاراتُ كلامًا

على الحقيقة.

وقالا ـ فيما ذَهَبَا إليه ـ: إنَّ العبارةَ تختلفُ حَسَبَ اختلافِ اللُّغَاتِ، والمعنى المُعَبَّرَ عنه بإحدى اللُّغَتين هو المعنى المُعَبَّرُ عنه باللغةِ الأخرى؛ فإن معنى الأمر والنهي والخبر واحدٌ لا يتفاوتُ بتفاوتِ اللُّغَاتِ، ولا يتزايدُ ولا يتناقصُ؛ فعُلِمَ أن الأمرَ الذي لا يتزايدُ ولا يتفاوتُ غيرُ الذي يتفاوتُ ويتزايدُ، والذي يقومُ بنفس العربي مِن معنى الأمر مِثْلُ ما يقومُ بنفس العَجَمِي والتُّرْكِي والهِنْدِي، وعبارةُ كلِّ واحدٍ تُخَالِفُ عبارةَ الثاني؛ فَدَلَّ أن الأمرَ هو ما قام بالنفس، وكذلك النَّهْيُ والخَبَرُ، وأن ما يَدُلُّ عليه مِن العبارةِ والكتابةِ والإشارةِ إنما يُسَمَّى كلامًا تَوَسُّعًا ومَجَازًا، كما يُسَمَّى ما يَدُلُّ على العلم عِلْمًا، وما يَدُلُّ على القدرة قدرةً.

وهذا الذي أشارا إليه هو القاطعُ في إثباتِ كلام النفس، وهو بيانُ ما قَدَّمناهُ مِن أن صاحبَ العبارة إنما يَقْصِدُ بعبارته إفهامَ المُخَاطَبِ معنًى في نفسه، فصارت المعتزلةُ إلى أن ذلك المعنى هو الإرادةُ، ونحن نقولُ: إنما هو الاقتضاءُ والإيجابُ؛ فقد اتفقنا على أن العبارةَ تَرْجَمَةٌ لِمَا في الضمير، وإذا بَطَلَ أن يكونَ ذلك المعنى إرادةً؛ تَعَيَّنَ كونُه كلامَ النفس.

والذي يُوَضِّحُ غَرَضَنا: أن قولَ القائلِ: «افعل» قد يتضمَّنُ إيجابًا، وقد يتضمَّنُ نَدْبًا أو إباحةً، وقد يَرِدُ مَوْرِدَ النَّهْيِ، فإذا دَلَّ على إيجابٍ فيستحيلُ أن يكونَ هو الإيجابَ بنفسه؛ فإن صورةَ اللفظ في إرادة الإيجاب كصورة اللفظ في إرادة الاستحباب؛ إذ هي أصواتٌ مُتَقَطِّعَةٌ ضَرْبًا مِن التقطيع، والأصواتُ لا تختلفُ في انقسامِ جهاتِ الاحتمالات على قَطْعٍ؛ فلزمَ المصيرُ إلى أن الإيجابَ معنًى في النفس يتميَّزُ بخاصِّ وَصْفِهِ عن الاستحباب الهاجِسِ في

النفس، ثم تَعْتَوِرُ عليه الدلالاتُ والعباراتُ وغيرُها مِن الأمارات (١١٢/ف).

ونحنُ نُسَائِلُ خُصُومَنا ونقولُ: قولُ القائلِ: «افعل» إذا كان إيجابًا، بماذا صار إيجابًا وهو يَصْلُحُ للاستحبابِ والإباحةِ؟

* فإن قالوا: بالإرادةِ.

* قلنا: قولُه: «افْعَلْ» وهو مُوجِبٌ، بمثابةِ قولِه: «افْعَلْ» وهو نَادِبٌ[١]، والقولانِ مُتَمَاثلانِ، ولو كانت الإرادةُ تُثْبِتُ لأحدِ القولين صِفَةً، لَتَمَيَّزَ القولُ بتلك الصفةِ عن القولِ الآخَرِ، وهذا يُؤَدِّي إلىٰ القول باختلاف المتماثلين.

* فإن قالوا: ما أَلْزَمْتُمُونَا في مَرَامِكم، ينعكسُ عليكم في كَوْنِ اللفظِ دليلًا علىٰ ما في النفس؛ فإن الدليلَ علىٰ الإيجابِ يَجِبُ أن يتميَّزَ عن الدليل علىٰ الاستحباب.

* قلنا: الدلالةُ تَحْتَمِلُ ما لا يَحْتَمِلُ المدلولُ، وليس يَرْجِعُ تمييزُ الدليلين إلىٰ نَفْسِ الأصوات، ولكن إذا اقترنت القرائنُ بالألفاظ وشَهِدَت الأحوالُ؛ اضْطُرَّ المخاطَبُ إلىٰ دَرْكِ مقصودِ اللافظِ، وما ذَكَرْنَاهُ مِن قرائنِ الأحوالِ ليست مِن الكلامِ عند المخالفين، والصِّيغةُ لا تَتَغَيَّرُ ولا تختلفُ باختلافِ القرائن، ولا يمتنعُ أن يُسْتَدَلَّ بجملتِها علىٰ أمرٍ، وأما المدلولُ فَيَجِبُ أن يكونَ أمرًا بائنًا مُسْتَقِلًّا مُتَمَيِّزًا عن غيره بحقيقته، وهذا القَدْرُ كَافٍ في مداركِ العقول.

وإنْ رُدِدْنَا إلىٰ إطلاقِ أهل اللسان، عَرَفْنَا قَطْعًا: أن العربَ تُطْلِقُ الكلامَ

---

(١) هذه الكلمة في الأصل تحتمل أن تقرأ: «أدب»، وهي قراءة ناسخ (س)، وتحتمل أن تقرأ: «إذن»، وهي قراءة ناسخ (ع)، وما أثبته هو ما في الغنية للشارح ٦٠٨/٢، وهو المناسب.

علىٰ كلامِ النفس، فتقولُ: «كان في نَفْسِي كلامًا»، و«زَوَّرْتُ في نَفْسِي كلامًا وقَوْلًا»، واشتهارُ ذلك يُغْنِي عن الاستشهادِ عليه بِنَثْرِ ناثرٍ أو شِعْرِ شاعرٍ، وقد قال اللهُ تعالىٰ: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، وقال سبحانه: ﴿يُخۡفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبۡدُونَ لَكَۖ يَقُولُونَ لَوۡ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٞ مَّا قُتِلۡنَا هَٰهُنَا﴾ [آل عمران: ١٥٤]، فهذا هو الذي كانوا يخفون في أنفسهم، وقال تعالىٰ: ﴿يَقُولُونَ بِأَفۡوَٰهِهِم مَّا لَيۡسَ فِي قُلُوبِهِمۡ﴾ [آل عمران: ١٦٧].

وقال الأَخْطَلُ:

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنَّما ... جُعِلَ اللِّسانُ على الفؤادِ دَليلًا[1]

وهو مِمَّنْ يُحْتَجُّ بقولِه، وكان مُتَنَصِّرًا.

فقد وَضَحَ عَقْلًا وسَمْعًا: أن في النَّفْسِ كلامًا.

وقال عمرُ رضي الله عنه يومَ السَّقِيفَةِ: «زَوَّرْتُ في نفسي كلامًا، فسبقَنِي إليه أبو بكرٍ رضي الله عنه»[2].

❁ **فإن قالوا:** العربُ تُسَمِّي الألفاظَ المفيدةَ كلامًا، وقد قال النَّحْويون: «الكلامُ: اسمٌ، وفعلٌ، وحرفٌ جاءَ لمعنًىٰ»، وكذلك العقلاءُ يقولون: «سَمِعْتُ كلامًا»، ومرادُهم ما أدركوه مِن العبارات، ويقولون: «سَمِعْتُ كلامًا، فَأَلْفَيْتُه جَزْلًا فصيحًا».

❊ **قال الإمامُ:** الطريقةُ المَرْضِيَّةُ: أن العباراتِ تُسَمَّىٰ كلامًا علىٰ الحقيقة، والكلامَ القائمَ بالنفس كلامٌ أيضًا علىٰ الحقيقة، وفي الجمعِ بينهما ما يَدْرَأُ

---

(١) انظر: شعر الأخطل، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ص٢٧١.

(٢) رواه البخاري بلفظ قريب من هذا اللفظ برقم: (٦٨٣٠) وبرقم: (٣٦٦٧).

شَغْبَ المخالفين. فإذا قال أهلُ اللسان: «كلامٌ عربِيٌّ جَزْلٌ فصيحٌ مسموعٌ»، عَنَوْا به: العباراتِ، وإذا قالوا: «قلتُ في نفسي، وحَدَّثْتُ في نفسي، وزَوَّرْتُ في نفسي»، يعنون به: كلامَ النفس؛ فقد قلنا بموجَب ما قالوه.

ولم يُنْقَل عن أهل اللسان: «أنه لا كلامَ إلا العباراتُ، ولا كلامَ إلا المسموعُ»، بل نُقِلَ عنهم: «أن المسموعَ كلامٌ»، وهذا لا ينفي كونَ غيره كلامًا. ثم إنْ ساغَ لهم المصيرُ إلىٰ إطلاقِ العرب، فقد تَمَسَّكْنَا عليهم أيضًا في كلام النفس بإطلاقاتهم وبآياتِ القرآن.

ومِن أصحابنا مَنْ قال: الكلامُ الحقيقي هو القائمُ بالنفس، والعباراتُ تُسَمَّىٰ كلامًا تَجَوُّزًا وتَوَسُّعًا، كما تُسَمَّىٰ عِلْمًا تَجَوُّزًا؛ إذ يقولُ القائلُ: «سمعتُ عِلْمَ فلانٍ وأسمعني فلانٌ عِلْمَهُ»، وإنما يريدُ إدراكَ العباراتِ الدالةِ علىٰ العلوم، ورُبَّ مجازٍ يشتهرُ اشتهارَ الحقائق(١).

فهذه جُمَلٌ مُقْنِعَةٌ في إثباتِ كلام النفس.

وأَمَّا ما صارَ إليه المعتزلةُ مِن: أن الكلامَ حروفٌ مُنْتَظِمَةٌ وأصواتٌ مُتَقَطِّعَةٌ دَالَّةٌ علىٰ أغراض صحيحة ـ فذلك باطلٌ؛ إذ الحَدُّ ما يَحْوِي آحادَ المحدودِ، والحَرْفُ الواحدُ قد يكونُ كلامًا مفيدًا؛ [فإنكَ](٢) إذا أَمَرْتَ مِن: وَقَىٰ ووَشَىٰ ووَعَىٰ، قلتَ: «قِ» و«ع» و«شِ»، فهذا كلامٌ وليس بحروفٍ وأصواتٍ. ولا حاصلَ لقولهم: إن ذلك إنما يُسَمَّىٰ كلامًا إذا وُصِلَ بهاءِ الاستراحةِ، فقيل: «قِهِ» و«عِهِ» و«شِهِ» ـ فإن «قِ» و«ع» في دَرَجِ الكلامِ ووَصْلِهِ كلامٌ، وهو حرفٌ واحدٌ. ثم لا معنىٰ للتقييدِ بالإفادة؛ فإن مَنْ أَتَىٰ

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٠٨.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦١٠.

بكلماتٍ لا تُفِيدُ يقالُ: «تكَلَّمَ ولم يُفِدْ».

ثم لا معنىٰ للحروفِ إلا الأصواتُ المُرَتَّبَةُ؛ فلا معنىٰ لتكريرها، والحدودُ يُتَوَقَّىٰ فيها التكريرُ، فإذا قالوا: «الكلامُ: أصواتٌ مُتَقَطِّعَةٌ وحروفٌ»، فتقديرُه: الكلامُ أصواتٌ وأصواتٌ، وإذا حذفوا الحروفَ قيل لهم: «الأصواتُ المُتَقَطِّعَةُ لا تُفِيدُ لأنفسها ما لم يُصْطَلَحْ عليها أدلةً»، وإن اكتفيتُم بذلك يلْزَمُكُم على مَسَاقِهِ تسميةُ نَقَرَاتٍ علىٰ أوتارٍ مُصْطَلَحٍ عليها كلامًا.

فإن قيل: ما الذي يمنعُ أن تكونَ الحروفُ المُرَتَّبَةُ علىٰ نَظْمٍ مخصوصٍ كلامًا علىٰ الحقيقة؟

قلنا: قد نقولُ به إذا جعلنا العبارةَ كلامًا، وإذا لم نجعلها كلامًا؛ فالمانعُ مِن ذلك: أن الحروفَ منسوبةٌ إلىٰ المخارج، فيقالُ: حَرْفٌ حَلْقِيٌّ وحَرْفٌ شَفَوِيٌّ ولَهَوِيٌّ، ولو كانت الحروفُ كلامًا لكان الكلامُ منسوبًا إلىٰ المخارج أيضًا، فيقالُ: كلامُ الشَّفَةِ وكلامُ الحَلْقِ، [ولَمَّا لم يُقَل ذلك، دَلَّ علىٰ أن الحروفَ ليست كلامًا][1]؛ ألا ترىٰ أنه لَمَّا كان معنىٰ الحركةِ معنىٰ النُّقْلَةِ، وكانت النُّقْلَةُ بمحلها كانت الحركةُ بمحلها.

وأيضًا: فإن الحروفَ هي الأصواتُ، والأصواتُ للمَحَالِّ، بخلافِ الكلام فإنه يُضَافُ إلىٰ الجملة.

وأيضًا: فإنه لا يمتنعُ أن يَتَوَاطَأَ جماعةٌ علىٰ أن يَصْدُرَ مِن كلِّ واحدٍ منهم حَرْفٌ بعد حَرْفٍ، علىٰ ترتيبٍ إذا سَمِعَهُ السامعُ لم يُفَرِّقْ بين مسموعِه ذلك إذا حَصَلَ مِن جماعةٍ وبين مسموعِه إذا حَصَلَ مِن واحدٍ؛ فيلزمُ ثبوتُ كلامٍ

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦١١.

لا مُتَكَلِّمَ له ، أو كلام واحدٍ مِن مُتَكَلِّمين ، أو أن يكونَ كلُّ حَرْفٍ كلامًا .

ثم الحَرْفُ في الحقيقة هو الطَّرَفُ ، يقالُ: «حَرْفُ الرغيفِ وحَرْفُ الطريق وحَرْفُ الوادي» ؛ فتسميةُ الأصواتِ حروفًا إنما هو علىٰ التَّوَسُّعِ والمجازِ لا علىٰ الحقيقة ؛ فإن الحَرْفَ إنما هو طَرَفُ جِسْمٍ .

وأما الكلامُ علىٰ أبي الهُذَيْلِ والجُبَّائِيِّ فسيأتي بَعْدَ هذا ، إنْ شاءَ اللهُ .

❊ **فإن قيل**: فما حَدُّ الكلامِ عندكم ؟

❊ **قلنا**: هو: القولُ القائمُ بالنفس الذي تَدُلُّ عليه العِباراتُ وما عَدَاها مِن الأَمَاراتِ .

وهذا قولُ الأستاذ أبي إسحاق .

وقد حَكَىٰ الإمامُ أبو القاسمِ الإِسْفَرايِينيُّ [عنه][١] أنه قال: الكلامُ هو: التدبيرُ .

قال القاضي في «الهداية»: إن الكلامَ مِمَّا لا يُحَدُّ ، بل يُفَصَّلُ بأنه ينقسمُ إلىٰ: الأمر ، والنهي ، والخبر ، والاستخبار .

وقال في «النَّقْضِ الكبيرِ»: إذا لم يمتنع جمعُ العلومِ المختلفةِ تحت حَدٍّ واحدٍ ، فإن خاصيةً واحدةً تَجْمَعُها وتَضْبِطُ أصنافَها ؛ كذلك الكلامُ لا يمتنعُ جَمْعُ أصنافِه تحت حَدٍّ واحدٍ ، وكما أن العِلْمِيَّةَ حالةٌ جامعةٌ لأصنافِ العلم ؛ كذلك الكلامُ ؛ فإن جميعَ أقسامِه تَنْدَرِجُ تحت حقيقةِ الكلام ، كما أن العِلْمَ القديمَ يُشَارِكُ العلمَ الحادثَ فيما له كان عِلْمًا ، وفيما لأجله كان العالِمُ عالِمًا ؛ فثبت أن الكلامَ مِمَّا يُحَدُّ .

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٠٠ .

ثم قالَ في حَدِّه: هو: القولُ الذي لا يَتَخَصَّصُ بمواضَعَةٍ وتوقيفٍ.

وفي هذا احترازٌ عن العبارات؛ فإنها تَتَخَصَّصُ بمواضعةٍ، ولولا المُوَاضَعَةُ عليها لَمَا كانت كلامًا عند مَنْ يُثْبِتُها كلامًا؛ فإن ألحانَ الأوتارِ والمزاميرِ وتغريدَ الطيور لا يُسَمَّىٰ شيءٌ من هذه الأشياء كلامًا؛ لعدمِ المُوَاضَعَةِ.

❊ فإن قيل: أَلَيْسَ قد سَمَّىٰ اللهُ تعالىٰ تغريدَ الطيور في زمانِ داودَ وسليمانَ ﷺ مَنْطِقًا، وأَخْبَرَ عنهما أنهما قالا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾ [النمل: ١٦]، وأضاف القولَ إلىٰ الهُدْهُدِ والنَّمْل، فقال تعالىٰ في الخبر عن الهُدْهُدِ: ﴿فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ...﴾ الآياتِ [النمل: ٢٢]، وقال تعالىٰ: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨].

❊ والجوابُ[1] عن هذا مِن وجهين:

أحدُهما: أن اللهَ تعالىٰ أَنْطَقَ الهُدْهُدَ والنَّمْلَ في عَهْدِ سليمانَ معجزةً له، وخَصَّهُ بالعِلْمِ بما كان يَسْمَعُ مِن الطَّيْرِ، وظاهرُ الكلامِ أن الذي خاطبَ سليمانَ مِن هذه الحيوانات كان ذا عَقْلٍ وتمييزٍ، ومَسَاقُ كلامِ الهُدْهُدِ والنَّمْلِ دَالٌّ علىٰ ذلك، وكان ذلك معجزةً له.

والوَجْهُ الثاني: أن نقولَ: يجوزُ أن يكونا[2] مُسْتَنْطَقَيْنِ بضَرْبٍ مِن اللُّغَاتِ، أَفْهَمَهَا اللهُ تعالىٰ ذلك سليمانَ، وكانت الطَّيْرُ والنَّمْلُ لا يَدْرِيَانِ ما يَجْرِي عليهما.

وهذا حَسَنٌ مستقيمٌ علىٰ أصولنا، وحاصلُ (١١٣/ف) القولِ في ذلك: أن

---

(١) في الغنية للشارح ٦٠١/٢: وأجاب القاضي...

(٢) في الأصل: يكون. والتصحيح من الغنية للشارح ٦٠١/١.

الطَّيْرَ لا تُسَمَّىٰ ناطقةً مُتَكَلِّمَةً إلا تَوَسُّعًا[١].

وقال الأستاذُ أبو بكرٍ[٢] في «شرح اللُّمَعِ» في حَدِّ الكلام: إنه المسموعُ.

أو قال: إنه المفهومُ الذي يُفِيدُ معاني الكلام مِن غيرِ مُوَاضَعَةٍ.

قال: وأما الكَرَّامِيَّةُ فقد اختلفُوا:

* فمنهم مَنْ فَرَّقَ بين الكلام والقول، وقال: الكلامُ: هو القدرةُ علىٰ ترتيبِ الحروفِ التي[٣] إذا تَرَتَّبَتْ علىٰ وَجْهٍ مخصوصٍ سُمِّيَتْ: أمرًا نهيًا خبرًا استخبارًا. ثم يذكروا للقول حَدًّا آخر.

* ومنهم مَنْ لا يُفَرِّقُ بينهما؛ فيقولُ في حَدِّ الكلام: هو: ما يكونُ المتكلِّمُ به مُتَكَلِّمًا.

فيقالُ له: هذا غيرُ صحيحٍ علىٰ أصلك إذا لم تُفَرِّقْ بين الكلامِ والقولِ؛ فإنه لا يكونُ قائلًا علىٰ أصلك لأجل القول، وإنما هو قائلٌ بالقائلية، وتقولُ: إنه لم يَزَلْ قائلًا، ولا تقولُ: إنه لم يَزَلْ له قولٌ.

ومَنْ قالَ منهم: إن الكلامَ حروفٌ مُرَتَّبَةٌ ترتيبًا يُفِيدُ المبتَغَىٰ المقصودَ بها.

يقالُ له: هذا أيضًا لا يَصِحُّ علىٰ أصلك؛ لأنك تَزْعُمُ أن القدرةَ علىٰ هذه الحروف كلامٌ علىٰ الحقيقة، وليست بحروفٍ، والحَدُّ ما يَجْمَعُ ويَمْنَعُ ويَطَّرِدُ وينعكسُ.

* فإن قالوا: حَدُّ الكلامِ: الحروفُ علىٰ هذه الصفة، أو القدرةُ عليها.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٠١: من حيث إنه يُفهم عند أصواتهما ما يُفهم عند أصوات الناطق.

(٢) المراد به الأستاذ أبو بكر بن فورك.

(٣) في الأصل: الذي. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦١٢.

* قيل: هذا لا يَصِحُّ ؛ لأنهما لا يجتمعان في محدودٍ ، فإنْ كان كلامًا ؛ لأنه قدرةٌ على هذه الحروفِ ، فلا كلامَ إلا وهو قدرةٌ على هذه الحروف ، وإنْ كان كلامًا ؛ لأنه حروفٌ مرتبةٌ ، فينبغي أن لا كلامَ إلا ما كانَ كذلك .

ومَنْ ذَهَبَ مِن المتأخرين منهم إلى إثباتِ كلامين لله تعالى: أحدُهما قديمٌ ، والآخَرُ حادثٌ ـ فلا سبيلَ [له][1] إلى تحديدِ الكلام بمعنًى يَصِحُّ ويَطَّرِدُ .

ومَنْ ذَهَبَ إلى الفَرْقِ بين الكلامِ والقولِ ، وزَعَمَ أن حَدَّ الكلام: ما يكونُ قدرةً على التكليم والتكلم ، وهو هذه الحروف ـ يقالُ له: أَجْمَعَ أهلُ اللِّسَان على أن الكلامَ: ما يكونُ خبرًا نهيًا أمرًا استخبارًا ؛ فتقديرُ كلامٍ خارجٍ عن هذه الأقسام تقديرٌ مُحَالٌ .

ثم نقولُ: ما الفَصْلُ بينك وبين مَنْ يَقْلِبُ عليك قولَك ، فيقولُ: القولُ: هو القدرةُ على هذه الحروف ، والكلامُ: هو الحروفُ المرتبةُ ؟ فلا يَجِدُ فَصْلًا ، وفي ذلك دليلٌ على خطئِه في الفَرْقِ .

واعلم أنه لَمَّا أَجْمَعَتِ الأُمَّةُ على أن القرآنَ كلامُ الله تعالى على الحقيقة ، والقدرة على الحروف ليست قرآنًا ـ عُلِمَ أن الكلامَ ليس بقدرةٍ على وَجْهٍ ، وقد بَطَلَ قولُ مَنْ قال: «إن الكلامَ: هو الحروفُ المنظومةُ» عندنا وعند الكرامية ؛ فلم يَبْقَ إلا ما قلنا: إن الكلامَ: هو القولُ ، والقولَ: هو الكلامُ ، وليس ذلك حروفًا ولا قدرةً عليها .

* فإن قالوا: الكلامُ: إمَّا أن يكونَ قدرةً على الحروف المنظومة ، وإمَّا أن يكونَ حروفًا منظومةً ، وتقديرُ كلامٍ خارجٍ عن الأمرين غيرُ معقول .

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦١٢ .

* **قيل لهم**: هذه دعوىٰ، بل المعقولُ ينقسمُ إلىٰ معقولٍ بالدليل وإلىٰ معقولٍ بالمشاهدة، والمعقولُ بالمشاهدة لا يُنْكَرُ أن يقومَ الدليلُ علىٰ معقولٍ بخلافه، وقد قامَ الدليلُ عندنا علىٰ ثبوتِ كلامٍ ليس بقدرةٍ ولا حروفٍ؛ فيجبُ أن يكونَ معقولًا لِمَنْ تَأَمَّلَ الدليلَ وتَدَبَّرَهُ.

* **فإن قالوا**: وما هو؟

* **قيل**: قد حصلَ الاتفاقُ في الجملة علىٰ ثبوتِ معنًىٰ هو الكلامُ، ولم يَخْلُ الحَقُّ في معناه مِن هذه الأقاويل، وبطلَ أن يكونَ قدرةً أو حروفًا؛ فيجبُ أن يكونَ معنًىٰ غيرَهما، وهو ما إذا رَجَعَ الإنسانُ إلىٰ نفسه وَجَدَهُ في خَلَدِهِ دائرًا وفي قلبه حاصلًا، يَعْرِفُهُ مِن نفسه كما يَعْرِفُ غضبَه ورضاه ومحبتَه وكراهيتَه، وإذا كان كذلك؛ فالكلامُ في الحقيقة: هو ما يَجِدُهُ الإنسانُ في نفسه وِجْدَانًا ضروريًّا، وهذا كما أنه يَجِدُ في نفسه عِلْمَهُ ضرورةً.

فمَنْ أنكرَ وِجْدانَ المعنىٰ الذي هو الكلامُ في نَفْسِ الحيِّ، كان كمَنْ أنكرَ وِجْدَانَ معنىٰ العِلْمِ في نَفْسِ الحيِّ، ومَنْ أنكرَهما كان مكابرًا لنفسه، ولم يُمْكِن في نفسه شيءٌ سوىٰ أن يُرَدَّ إلىٰ نفسه ويُنَبَّهَ عليه، فيقالُ له: هو ما تَجِدُهُ في نفسك مِن معنىٰ الأمر والنهي والخبر، وتُفَرِّقُ بين هذه الأمور في نفسك وبين الإرادة التي تَجِدُها مِن قلبك. فإذا أَرَدتَ الدلالةَ عليه دَلَلْتَ: تارةً بالعبارةِ وتارةً بالإشارة وتارةً بالكتابة، وتَعْلَمُ ذلك المعنىٰ مِن الغير بهذه القرائن والدلالات.

ألا ترىٰ أنه يقالُ في اللُّغَةِ إذا أشارَ السَّيِّدُ إلىٰ عبدِه بالقيام: «إنه أَمَرَهُ بالقيام»، وليست الإشارةُ أمرًا، وكذلك إرادةُ القيامِ منه ليست أمرًا، ولم تَدُلَّ الدلالةُ علىٰ أنه مجازٌ، فعُلِمَ أنه أَمَرَهُ بأمرٍ في نفسه، ودَلَّ عليه بإشارته وكتابته

أو عبارته.

وكذلك إحكامُ الفعل وإتقانُه يَدُلُّ علىٰ عِلْمِ الفاعلِ، كما أن الكتابةَ والعبارةَ والإشارةَ تَدُلُّ علىٰ كلامِ مَنْ وُجِدَ ذلك منه، إلا أن إتقانَ الفعل دليلٌ علىٰ العلم مِن جهة العقل، والعبارةَ ونحوَها دلالةٌ مِن جهة المواضعة.

ومَنْ أَبَىٰ هذه الجملةَ يقالُ: إذا لم يكن بُدٌّ مِن معنىٰ الكلامِ علىٰ الحقيقة، ولم يصح أن يكونَ قدرةً ولا حروفًا، وَجَبَ أن يكونَ هو ما قلناه، وإلا خَرَجَ الكلامُ عن أن يكونَ له معنىٰ علىٰ الحقيقة. وقد أَبْطَلْنَا قولَ مَنْ قال: «إنه الحروفُ المُرَتَّبَةُ» بما فيه مَقْنَعٌ.

هذا كُلُّهُ مِن كلامِ الأستاذ أبي بكر بن فورك، وهو فَصْلٌ جامعٌ لِمَا قَدَّمْنَاهُ مِن النُّكَتِ.

* **ولو قال قائلٌ**: إذا قلتُم: الكلامُ ينقسمُ إلىٰ القائم بالنفس وإلىٰ العبارة، فكيفَ يُجْمَعُ القسمان في حَدٍّ واحدٍ؟

* **قلنا**: قد حَكَيْنَا عن القاضي أنه قال: الكلامُ مِمَّا لا يُحَدُّ بل يُفَصَّلُ، وإنْ قلتَ: هو: ما يكونُ أمرًا ونهيًا خبرًا استخبارًا[1]، أو هو: القولُ الذي تُفِيدُهُ هذه المعاني ـ لم تكن مُبْعِدًا.

فَصْلٌ

المُتَكَلِّمُ عندنا: مَنْ قامَ به الكلامُ.

والكلامُ عند مُثْبِتي الأحوالِ مِن أصحابنا يُوجِبُ لِمَحَلِّهِ حالًا[2].

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب: واستخبارًا.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٦١٣: يوجب لمحله حكمًا، وهو كونه متكلمًا، وينزل الكلام في ذلك=

وذهبت المعتزلةُ إلىٰ أن كونَ المُتَكَلِّم مُتَكَلِّمًا مِن صفاتِ الأفعال، فالمُتَكَلِّمُ عندهم: مَنْ فَعَلَ الكلامَ، وليس للفاعلِ مِنْ فِعْلِهِ حُكْمٌ يَرْجِعُ إلىٰ ذاته؛ إذ المَعْنِيُّ بكون الفاعلِ فاعلًا: وقوعُ الفعل منه، وعلىٰ مُوجَبِ ذلك لم يشترطوا قيامَ الكلامِ بالمتكلِّمِ، كما لا يَجِبُ قيامُ الفعلِ بالفاعل مِنْ حيثُ الفعلُ[1].

قالوا: ولو خَلَقَ اللهُ تعالىٰ كلامًا ضروريًّا في الواحد مِنَّا، كان هو المتكلِّمَ به دون مَنْ قامَ به الكلامُ.

وعندنا: المتكلِّمُ هو مَنْ وُجِدَ به الكلامُ واخْتُصَّ بذاته، سواءٌ كان الكلامُ مقدورًا له أو كان ضروريًّا فيه، وسواءٌ قلنا: الكلامُ هو المعنىٰ القائمُ بالنفس أو قلنا: هو العباراتُ، فالمتكلِّمُ علىٰ القولين: هو مَنْ قامَ به الكلامُ.

وخصومُنا لو ساعدونا علىٰ إثبات كلام النفس، لقالوا: المتكلِّمُ: مَنْ قامَ به الكلامُ، كما قالوا نَحْوَ ذلك في العالِمِ والقادرِ ونحوِهما مِن صفات الحيِّ؛ فإن هذه الأحكامَ راجعةٌ عندهم: إمَّا إلىٰ المحلِّ أو إلىٰ الجملةِ التي المحلُّ فيها، ونحن إذا جعلنا العباراتِ كلامًا، قلنا: الكلامُ شَرْطُهُ القيامُ بالمتكلِّمِ، والمتكلِّمُ مَنْ يُسْمَعُ منه الكلامُ.

والغَرَضُ الأعظمُ مِن هذا البابِ: أن تعلمَ أن القديمَ سبحانه لم يكن متكلِّمًا لخلقه الكلامَ، وإنما كان متكلِّمًا لاختصاصِ الكلام وقيامه بذاته، فلو بَنَيْنَا هذه المسألةَ علىٰ أصلنا الذي مَهَّدْناهُ، وهو: أنه لا كلامَ إلا القائمُ بالنفس، وأنه مِن المعاني التي يُشْتَرَطُ في ثبوتِها الحياةُ، وأن له ضِدًّا ـ لكان

= منزلة العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الموجبة للأحوال.

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٠٩.

حَسَنًا بالغًا، غيرَ أَنَّا نَجْرِي على رَسْمِ أئمَّتنا، ونُشِيرُ إلى ما تَمَسَّكُوا به مِن الأدلةِ، فإنَّا وإنْ وَافَقْنَا الخصمَ في جَعْلِ العباراتِ كلامًا، فَلَسْنَا نُسَاعِدُهم في أن المتكلِّمَ: مَنْ فَعَلَ الكلامَ[١].

والذي يَدُلُّ على ما قلناه أَوْجُهٌ: منها: أن مَنْ سَمِعَ كلامًا صادرًا مِن متكلِّمٍ، فيقطعُ بكونه متكلِّمًا، وإن لم يَخْطُر بِبَالِهِ كونُه فاعلًا لكلامه أو غيرَ فاعلٍ[٢]، ولو كان المتكلِّمُ مَنْ فَعَلَ الكلامَ لكانَ لا يعلمُ المتكلِّمَ متكلِّمًا مَنْ لا يعلمُه فاعلًا للكلام، ولَمَّا صَحَّ اعتقادُ كونِه متكلِّمًا [مع الإضراب][٣] عن هذه الجهة، تَقَرَّرَ بذلك[٤] أن كونَه متكلِّمًا ليس معناه كونَه فاعلًا للكلام، وهذا كالعلمِ بكونِ المتحرِّكِ مُتَحَرِّكًا؛ فإنه يَحْصُلُ لِمَنْ شاهدَ ذلك منه، مِن غيرِ أن يَخْطُرَ ببالِه أنه عن اختيارٍ أو اقتدارٍ أو فعلٍ وفاعلٍ؛ فكذلك في العلمِ بكون المتكلِّمِ متكلِّمًا.

والذي يُؤَكِّدُ ما قلناه: أَنَّا نعتقدُ أن لا فاعلَ على الحقيقةِ إلا اللهُ تعالى، ونُصَمِّمُ على هذا الاعتقادِ، ولا يَزَعُنا ذلك عن العلم الضروريِّ بأن الذي سَمِعْنَا منه الكلامَ هو المتكلِّمُ به[٥].

❖ **فإن قالوا**: لا معنى لقولكم: «إن المتكلِّمَ: مَنْ قامَ به الكلامُ»؛ فإن الكلامَ يقومُ باللِّسان وبمخارج الحروف، ثم لا يقالُ: «إن اللسانَ متكلِّمٌ آمِرٌ ناهٍ»؛ والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أَنَّا أجمعنا على أن الرَّبَّ سبحانه متكلِّمٌ، فلو كان

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٦١٤: فإن صاحب العبارة إنما كان متكلمًا بها لقيامها به لا لفعله إياها.

(٢) في الإرشاد للجويني ص١٠٩: أو مضطرًّا إليه.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص١٠٩.

(٤) في الأصل: ذلك. وما أثبته هو ما في الإرشاد ص١١٠، وهو المناسب.

(٥) انظر: الإرشاد للجويني ص١٠٩.

المتكلِّمُ مَنْ قامَ به الكلامُ، لَلَزِمَ أن يكونَ متكلِّمًا أَزَلًا، أو يقومَ به كلامٌ حادثٌ، وفي فسادِ الأمرين صحةُ قولنا: «إن المتكلِّمَ مَنْ فَعَلَ الكلامَ».

※ وهذا الذي قالوه ساقطٌ؛ فإنَّا لم نَقُل: إنما كان المتكلِّمُ متكلِّمًا لقيامِ الكلام به، بل إنما كان متكلِّمًا للكلامِ فقط، إلا أن كلَّ معنًى له ضِدٌّ فشَرْطُهُ قيامُه بِمَنْ وُصِفَ به، كما قلنا في العالِمِ والقادرِ والمتحرِّكِ ونحوِها. ثم نحنُ لا نتحاشىٰ مِن إضافةِ الكلام إلىٰ اللسان إذا جعلنا العبارةَ كلامًا، وإنْ قلنا: «لا كلامَ إلا القائمُ بالنفس»، فالمتكلِّمُ ذو الكلامِ، وهو المحلُّ الذي اخْتُصَّ به الكلامُ، فلا يتعدَّىٰ حكمُ صفةٍ محلَّها.

وأما ما استبعدوه مِن قيامِ الكلامِ القديمِ بذاتِ الإله تعالىٰ، فذلك واجبٌ؛ لأن مِن حُكْمِ الكلام وحَقِّهِ: اختصاصَه بالمتكلِّمِ، فإذا بَطَلَ اختصاصُ الفعلِ تَعَيَّنَ اختصاصُ القيامِ (١١٤/ف)، لا سِيَّمَا والكلامُ مِن صفات الحيِّ، كالعِلْمِ ونحوِه.

قال الأستاذُ أبو إسحاق: قد تقرَّرَ في أوائل العقول استحالةُ كَوْنِ الحَيِّ موصوفًا بالكلامِ الذي يُسْمَعُ مِن غيره، ولو كان كلامُ اللهِ تعالىٰ فِعْلَهُ لَمَا سُمِعَ منه، وإنما سُمِعَ مِن محلِّه الذي يُوجَدُ فيه.

※ **فإن قالوا:** الكلامُ قد يَحُلُّ الجَوَّ، وهو الصَّدَىٰ المسموعُ، وليس هو كلامَ الجَوِّ، وإنما هو كلامُ مَنْ فَعَلَ الكلامَ في الجَوِّ.

※ **قلنا:** نحنُ لا نقولُ بالتولُّدِ، وسنتكلَّمُ في الصَّدَىٰ بعدَ هذا، إنْ شاءَ اللهُ.

ونقولُ: الجَوُّ موصوفٌ بالكلامِ الذي يُوجَدُ فيه، وكذلك المخارجُ مُتَّصِفَةٌ بالأصواتِ، ولا كلامَ عندكم إلا الأصواتُ، والجَوُّ مَحَلُّ الصوتِ

عندكم، وهو الصَّائِتُ؛ فهو المتكلِّمُ.

ومِمَّا نَتَمَسَّكُ به: أن نقولَ: الكلامُ عندكم حروفٌ مُنْتَظِمةٌ وأصواتٌ مُتَقَطِّعَةٌ، فإذا قال القائلُ: «قد قُمْتُ اليومَ إلىٰ زيدٍ وقلتُ: كَيْتَ وكَيْتَ»، فهذا الصادرُ منه كلامُه، وهو المتكلِّمُ والقائلُ به، فلو خَلَقَ اللهُ تعالىٰ هذه الحروفَ بهذا النَّظْمِ في النائم والمُبَرْسَمِ ضروريًّا، فلا يخلو المخالفُ والحالةُ هذه: إمَّا أن يقولَ: إن المتكلِّمَ بهذا الحروفِ مَحَلُّها، وإمَّا أن يقولَ: المتكلِّمُ بذلك فاعلُها.

فإنْ زَعَمَ: أن المتكلِّمَ مَحَلُّ الكلامِ في هذه الصورة؛ فقد بَطَلَ مصيرُه إلىٰ أن المتكلِّمَ مَنْ فَعَلَ الكلامَ؛ فإن الكلامَ مِنْ فِعْلِ اللهِ تعالىٰ في هذه الصورة. وإنْ زَعَمَ أن مَحَلَّ الكلامِ أو الجملةَ التي مَحَلُّ الكلامِ منها ليست بمتكلِّمَةٍ بهذا الكلامِ، فقد عاندَ وجَحَدَ البديهةَ والحِسَّ؛ فإنَّا سمعناه قائلًا: قد قُمْتُ اليومَ إلىٰ زيدٍ وأَكَلْتُ وصَنَعْتُ، كما كُنَّا نسمعُه يقولُ ذلك في حالِ يقظته وسلامته واختياره. ولو جازَ أن يقالَ: لَمْ يَنْطِقْ مَنْ سَمِعْنَا نُطْقَهُ، لجازَ أن يقالَ: لَمْ يَعْلَمْ مَن اضْطُرَّ إلىٰ العلم، ولَمْ يتحرَّكْ مَن اضْطُرَّ إلىٰ الحركةِ.

ومَنْ سَمِعَ كلامَ النائم أو المُبَرْسَمِ، وقد سَبَقَ له اعتقادٌ بأن المتكلِّمَ مَنْ فَعَلَ الكلامَ ـ لاستراب في أن المتكلِّمَ الذي فَعَلَ الكلامَ هو اللهُ تعالىٰ أو بعضُ الملائكة أو غيرُهم مِن الجِنِّ.

ولو بَنَيْنا غَرَضَنا علىٰ أصلنا، في استئثار الرَّبِّ تعالىٰ بخلقِ الأفعال التي منها الكلامُ، وحَكَمْنَا بأن لا خالقَ لها غيره ـ فَيَتَّضِحُ علىٰ هذا الأصلِ بطلانُ المصيرِ إلىٰ أن الباري تعالىٰ إنما كان مُتَكَلِّمًا؛ مِنْ حيثُ كان فاعلًا للكلام؛

إذ هو فاعلُ كلامِ المخلوقين وليس متكلِّمًا [به][١].

ويَتَّضِحُ[٢] الإلزامُ على النَّجَّارِيَّةِ؛ فإنهم يوافقوننا على أن الرَّبَّ تعالى خالقٌ أعمالَ العباد؛ فلا يستمرُّ لهم هذا، ومعتصمُهم القولُ بأن المتكلِّمَ: مَنْ فَعَلَ الكلامَ. ولو جازَ أن يكونَ الرَّبُّ تعالى متكلِّمًا بكلامِنا مِنْ حيثُ كان خالقَه، لجاز أن يكونَ متحرِّكًا بحركاتنا مِن حيثُ كان خالقَها.

ومِمَّا تَمَسَّكَ به **الأستاذُ** وغيرُه: أن قالوا: لو جازَ أن يكونَ الرَّبُّ تعالى متكلِّمًا مِنْ حيثُ إنه فاعلٌ للكلام، لجازَ أن يكونَ ساكتًا لأنه فَعَلَ السكوتَ؛ لأن كلَّ مَنْ فَعَلَ الكلامَ جازَ أن يَفْعَلَ السكوتَ، ويلزمُ على هذه القاعدة: أن يكونَ سبحانه كاذبًا في الشيء الذي هو صادقٌ فيه، بأن يَخْلُقَ صِدْقًا وكَذِبًا في مَحَلَّيْنِ، كما يكونُ مُحْيِيًا مُمِيتًا بخلقِ حياةٍ وموتٍ في مَحَلَّيْنِ.

والأصلُ في هذا: أن كلَّ معنًى له ضِدٌّ فشَرْطُهُ قيامُه بالموصوف، والكلامُ معنًى له ضِدٌّ، فلو لم نَشْتَرِطْ قيامَه بالمتكلِّمِ جازَ أن يكونَ موصوفًا بحُكْمِ ضِدِّهِ مِن مَحَلٍّ آخَرَ؛ فيكونُ متكلِّمًا بما هو ساكتٌ عنه، وآمِرًا بما هو ناهٍ عنه، وصادقًا مِن الوجه الذي يكونُ كاذبًا به، كما جازَ أن يكونَ فاعلًا للضدين.

وهذا لازمٌ لا مَخْلَصَ لهم منه؛ مِن حيثُ إنهم قالوا: «إنما كان متكلِّمًا لأنه فَعَلَ الكلامَ»، فأَوْجَبُوا له وَصْفًا خاصًّا مِن الفعل، فقالوا: «إنه آمِرٌ ناهٍ بفعلِ الأمر والنهي»؛ كذلك جازَ أن يَرْجِعَ حكمُ الصدقِ والكذبِ إليه؛ لأنه فاعلُهما.

ومِمَّا يَقْوَى التَّمَسُّكُ به: أن الكلامَ على أصولهم أصواتٌ، فَلَئِنْ كان

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦١٦.

(٢) في الأصل: ولاتضح. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦١٦.

المتكلِّمُ مَنْ فَعَلَ الكلامَ، فليكُن المصَوِّتُ مَنْ فَعَلَ الصوتَ، ويلزمُ مِن مَسَاقِ ذلك كونُ الرَّبِّ تعالىٰ مُصَوِّتًا؛ مِن حيثُ كان فاعلًا للصوت، وكَيْفَ يستجيزُ مُسْلِمٌ ـ وقد سَمِعَ اصطكاكَ الرياح وخريرَ الأنهار وحفيفَ أوراق الأشجار ـ أن يقولَ: «سَمِعْتُ صوتَ الله ؟!»، تعالىٰ اللهُ عن ذلك.

❊ **فإن قالوا**: المتكلِّمُ مِنَّا يُنْشِئُ الكلامَ والأصواتَ في المخارج، فيصيرُ متكلِّمًا؛ مِنْ حيثُ فَعَلَ الكلامَ وأَنْشَأَهُ، لا مِن حيثُ قامَ الكلامُ ببعض مخارجِه.

❊ **قلنا**: ليس كذلك؛ فإن فاعلَ الكلامِ الموصوفُ بالاقتدار عليه، وذلك محلُّ الكلام والصوت، ثم يجوزُ أن تُسَمَّىٰ الجملةُ متكلِّمةً بكلامٍ في بعضها تَوَسُّعًا ومجازًا. وما أَشْبَهَ الصوتَ بالحركةِ؛ فإنه اصطكاكُ الأجرام، ثم المتحرِّكُ مَحَلُّ الحركة؛ كذلك المُصَوِّتُ والمتكلِّمُ. ثم إنما يستقيمُ هذا الكلامُ منكم لو سلكتُم مسلكَ النَّظَّامِ ومَعْمَرٍ في أن المُدَبِّرَ والمتصرِّفَ في بدن الإنسان هو الرُّوح، فأما إذا خالفتمونا[1] في ذلك؛ فلا يستقيمُ لكم القولُ بأن المتكلِّمَ الفاعلَ هو الجملةُ إلا علىٰ طريق التَّوَسُّعِ والمجاز.

ومِمَّا تَمَسَّكَ به الأصحابُ: أن قالوا: المتكلِّمُ مِن أَخَصِّ الأسماء التي تُشْتَقُّ مِن الكلام؛ فيُشْتَرَطُ قيامُه به كالمتحرِّك.

❊ **فإن قالوا**: هذا يُشْكِلُ بالعادلِ؛ فإنه مِن أَخَصِّ الأسماء التي تُشْتَقُّ مِن العَدْلِ، ثم لا يَجِبُ قيامُ العَدْلِ به مِن حيثُ كان عادلًا.

❊ **قلنا**: العادلُ مِن عامِّ الأسماء عندنا؛ لأنه فاعلُ العَدْلِ، وإنما يُشْتَرَطُ قيامُ العَدْلِ بالعادل مِنَّا، لا مِنْ حيثُ كان فاعلًا للعَدْلِ، بل لخصوصِ وصفِ ذلك الفعل؛ فإن العَدْلَ قد يكونُ حركةً أو سكونًا أو نحوَهما، فمِنْ ذلك الوَجْهِ

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: خالفتموهما.

يَجِبُ قيامُه به، وكلُّ معنًى له ضِدٌّ فشَرْطُهُ قيامُه بالموصوف به، والذي يُسَمَّىٰ عَدْلًا فينا مِن الأفعال فله ضِدٌّ وهو الجَوْرُ، فَمِنْ ذلك الوَجْهِ يَجِبُ قيامُه بالفاعل مِنَّا، وسنعودُ إلىٰ هذا، إن شاءَ اللهُ.

* **فإن قالوا:** إنما نَعْرِفُ المتكلِّمَ فيما بيننا متكلِّمًا؛ لوقوع الكلام منه علىٰ حَسَبِ اختياره.

* **قلنا:** لا يتوقَّفُ العلمُ بكون الكلام كلامًا لمتكلِّمٍ مُعَيَّنٍ علىٰ العلم بقصده، بل مهما يُسْمَعُ منه الكلامُ؛ فَيُعْرَفُ كونُه متكلِّمًا علىٰ الضرورة، سواءٌ صَدَرَ منه الكلامُ وهو عالِمٌ به أو سَاهٍ عنه.

* **فإن قالوا:** الناسُ يقولون: «تَكَلَّمَ الجِنِّيُّ علىٰ لسان المصروع»، وإنما يطلقون هذا القولَ؛ لاعتقادهم أنه فَعَلَ الكلامَ في المصروعِ.

* **قلنا:** أنتم تنكرون وُلُوجَ الجنِّ في الإنسان؛ فكيفَ يَسُوغُ منكم التمسُّكُ بهذا؟!

* **قالوا:** نحنُ وإنْ أنكرنا ذلك، فلا نُنْكِرُ اعتقادَ بعض الناس جوازَ وُلُوجِ الجِنِّ في الإنس، وإنما نتمسَّكُ باعتقادِهم أن المسموعَ مِن المصروع كلامُ الجِنِّيِّ وقَوْلُهُ[1] الكلامَ فيه، واعتقادُهم الأولُ وإنْ كان باطلًا، فليس يَقْدَحُ في صحة اعتقادهم الثاني، وهو أن المتكلِّمَ مَنْ فَعَلَ الكلامَ.

* **قلنا:** دعواكُم: «أن الناسَ يقولون: كذا»: إنْ عنيتُم به: جملةَ الناس، فليس كذلك، وإنْ عنيتُم به: بعضَ الناس ـ وهم العَوَامُّ الذين لا عِلْمَ لهم بالحقائق ـ فلا حُجَّةَ في قولهم؛ فإن العصمةَ إنما تَجِبُ لأهل الإجماع، وهم

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦١٨: وفعله.

علماءُ الأمة، ولا يَنْطِقُ بما تَدَّعُونَهُ إلا الجهلةُ.

علىٰ أَنَّا نقولُ: كما نَسَبَ هؤلاءِ الكلامَ إلىٰ الجِنِّ، فكذلك يَنْسُبون الصوتَ إليهم، ولا يفرقون بين الصوت والكلام، فلو كان في قولهم حُجَّةٌ، لوجبَ أن يقال: المُصَوِّتُ: مَنْ فَعَلَ الصوتَ، كما أن المتكلِّمَ: مَنْ فَعَلَ الكلامَ، وهذا خلافُ مذهبكم.

ثم نقولُ: إن الناسَ يقولون: «إن الجِنَّ لِلَطَافةِ أجسادِها تَتَوَلَّجُ في خِلال الأجسامِ»، وقد نَطَقَتْ بذلك الأخبارُ[١]، ثم إنها تتكلَّمُ بكلامٍ يقومُ بأجسادها الخفيَّةِ عن الأبصار؛ فيظنُّ السامعُ أنه كلامُ المصروع، وهو كلامُ الجِنِّ.

وهذا فيه بُعْدٌ؛ فإنَّا نعلمُ أن المُصَوِّتَ هو المصروعُ، ونرىٰ لسانَه يتحرَّكُ ويَنْطِقُ، وتتحرَّكُ شَفَتاهُ بالنُّطْقِ، كما كان يتحرَّكُ حالَ كونِه سليمًا صحيحًا، غيرَ أَنَّا لا نُنْكِرُ أن تكونَ الجِنُّ تُورِدُ علىٰ قلبه الوساوسَ، فيجري لسانُه بما في ضميره، هذا معنىٰ قولِ العوام: «إن الجِنِّيَّ يتكلَّم علىٰ لسانِ المصروع»، والله أعلم.

فَصْلٌ

مِن مذهبِ الجُبَّائِي: أن الكلامَ يفتقرُ إلىٰ بِنْيَةٍ مخصوصة، وهي مخارجُ الحروف شاهدًا وغائبًا.

قال: وإذا خَلَقَ اللهُ تعالىٰ كلامًا في جسمٍ كان هو المتكلِّمَ بما خَلَقَ؛ فلا بُدَّ أن يتشكَّلَ ذلك الجسمُ علىٰ هيئاتِ المخارج؛ حتىٰ تتقطَّعَ عليها الأصواتُ.

وقال ابنُه: الرَّبُّ تعالىٰ قادرٌ علىٰ أن يَخْلُقَ كلامًا مُنْتَظِمًا في بعض

---

(١) في الأصل: الأجسام. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦١٩.

الأجسام، وإنْ كان غيرَ مخصوصٍ ببِنْيَةٍ، والواحدُ مِنَّا لا يَقْدِرُ علىٰ التكلُّمِ إلا عند الاتصافِ بالبِنْيَةِ (١١٥/ف) المخصوصةِ.

والعَجَبُ مِن الجُبَّائِي حيثُ قال: «الكلامُ ليس بأصواتٍ، وإنما هو حروفٌ مُقَارِنَةٌ للأصوات مغايرةٌ لها»؛ فَهَلَّا خالفَ حكمُه حكمَ الأصوات!!

وله أن يقولَ: الكلامُ وإنْ كان مغايرًا للأصوات، ولكنه يُوجَدُ معها؛ فالأصواتُ تستدعي بِنْيَةً مخصوصةً.

ثم قالَ الجُبَّائِيُّ أيضًا: الكلامُ مُفْتَقِرٌ إلىٰ حركةٍ مخصوصةٍ، قائمةٍ بالمحلِّ الذي قام به الكلامُ. وطَرَدَ ذلك شاهدًا وغائبًا.

وخالفه ابنُه في ذلك، فقال: الكلامُ غائبًا لا يفتقرُ إلىٰ حركةٍ أصلًا.



القَوْلُ
في أضدادِ الكلامِ

قال الإمامُ ﷺ: قد جرىٰ رَسْمُ المتكلمين بذكر أحكام الأضداد في هذا الباب، ونحنُ نُشِيرُ إلىٰ جُمَلٍ منها هاهنا، ونُؤْثِرُ الإيجازَ فنقولُ: أَوَّلُ ما ينبغي أن تحيطوا به عِلْمًا أن تعلموا: أن الضِّدَّين: كلُّ مَعْنَيَيْنِ يستحيلُ اجتماعُهما في مَحَلٍّ واحدٍ لذاتيهما.

والتضادُّ يتعلَّقُ باستحالةِ الاجتماع؛ إذ لم يَتَّجِهْ في استحالته وَجْهٌ سوىٰ التضادِّ، وبيانُ ذلك بالمثال: أن السوادَ والبياضَ لَمَّا تضادَّا لذاتيهما لم يتقرَّرْ اجتماعُهما في المحل الواحد، ولا معنىٰ لامتناعِ ذلك إلا تضادُّ وجودَيهما.

واحترزنا بقولنا: «لذاتَيْهما ووجودَيهما» عن كلِّ معنًىٰ يمتنعُ اجتماعُه مع غيره مِن المعاني لا للتضاد.

بيانه: أن العَجْزَ عن الحركة[1] لا يجامعُ الحركةَ الكسبيَّةَ، وليس ذلك للتضاد؛ فإن الحركةَ في جنسها لا تُضَادُّ العَجْزَ، فإن العَجْزَ يُوجَدُ مع الحركة الضروريَّة، والحركةُ الضروريةُ مماثلةٌ للحركة الكسبية، ولو كان العَجْزُ مُضَادًّا للحركة لاستحالَ اجتماعُه مع جنس الحركة؛ والدليلُ عليه: أن الحركةَ لَمَّا ضَادَّتِ السكونَ ثبتَ التضادُّ بينهما، سواءٌ كانتا ضروريتين أو كسبيتين أو كانت إحداهما ضروريةً والأخرىٰ كسبيةً[2].

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٢٠: الحركة الضرورية.

(٢) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٠٧).

هذا ما ذكره القاضي.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: اختلفت عباراتُ المتكلِّمين في حَدِّ المتضادَّين، والذي يَصِحُّ فيه: أن يقالَ: «ما لا يَتَقَرَّرُ في الوَهْمِ اجتماعُهما في الوجود». ولا يدخلُ فيه استحالةُ اجتماعِ الجوهرين في الحيِّزِ الواحدِ؛ فإنهما مجتمعان في الوجود وإن اختلفا في الحيِّزِ. ولا يدخلُ فيه وجودُ سوادٍ في محلٍّ ووجودُ بياضٍ في غيره؛ فليسا مجتمعين؛ فإن الاجتماعَ في العَرَضَيْنِ بالحَيْثِيَّةِ، وفي الجوهرَين بالتقارب والتجاور.

والمَعْنِيُّ بالاجتماع في التضاد: القيامُ بالحَيْثِيَّةِ؛ حتى إذا قال قائلٌ: «الجوهران ضِدَّان»، قلنا: لا نقولُ ذلك؛ لأنهما يجتمعان، فإن قالوا: فالسوادُ والبياضُ مجتمعان هكذا، قلنا: ليس الاجتماعُ في المعاني بالشَّغْلِ للحيِّز والحَجْمِ.

قال[1]: فأما الكلامُ في أجناس ما يتضادُّ:

منها[2]: أن كُلَّ ما يكونُ بينه وبين غيرِه تضادٌّ كان بينه وبين نوعه تضادٌّ، مثالُه: السوادُ مع الحُمْرَةِ والسوادُ مع السوادِ، والحركةُ مع السكونِ والحركةُ مع الحركة.

ومنها: أن يكونَ بين الشيئين تضادٌّ، ثم ثالثٌ يُضَادُّ أحدَهما دون الآخَر، مِثْلُ: الحياةِ والموتِ، فإنهما يتضادَّانِ، ثم العلمُ يُضَادُّ الموتَ دون الحياةِ.

ومنها: أن يكونَ بين الشيئين تضادٌّ، وبين شيئين آخَرَيْنِ تضادٌّ على

(١) يعني: الأستاذ أبا إسحاق.

(٢) كذا في الأصل، والمناسب: فمنها.

الاختصاصِ بينهما، ثم يكونُ واحدٌ مِن كلٍّ واحدٍ منهما ضِدًّا للآخَرِ ولا يكونُ ضِدًّا لصاحبه، كإرادةِ السواد وإرادةِ البياض يتضادَّان، والكراهيةُ لهما يتنافيان أيضًا، ثم لا تكونُ كراهيةُ السواد ضِدًّا لكراهية[1] البياض، ولا تكونُ كراهيةُ البياض ضِدًّا لكراهية[2] السواد.

هذا ما قاله الأستاذُ.

فَصْلٌ

قال القاضي: اتفق المحققون على أن الفِعْلَ لا ضِدَّ له مِن حيثُ كان فِعْلًا.

وجملةُ القولِ في ذلك: أن التضادَّ إنما يقعُ في جنسين مخصوصين، أو في مِثْلَيْنِ مِن جنسٍ واحد، وكونُ الشيءِ فِعْلًا ليس بجنسٍ؛ إذ يندرجُ تحت الأفعالِ الأجناسُ المختلفةُ.

* **والدليلُ على ما قلناه:** أَنَّا لو قَدَّرْنَا للفعل ضِدًّا مِن حيثُ كان فعلًا، ثم كان الضِدُّ المقدَّرُ للفعل فِعْلًا ـ كان ذلك مُحَالًا مُؤَدِّيًا إلى أن يُضَادَّ الفعلُ نفسَه، وهو بمنزلةِ قول القائل: «الفعلُ مِن حيثُ كان فعلًا مغايرٌ للأفعال؛ فيجبُ أن يكونَ غَيْرًا لنفسه».

وأيضًا: فإن التضادَّ لو أُسْنِدَ إلى كونِ الشيء فعلًا، لَمَا تُصُوِّرَ اجتماعُ عَرَضَيْنِ في مَحَلٍّ واحدٍ مِنْ حيثُ يكونان فعلين، ونحن نعلمُ على القطعِ وجوبَ اجتماعِ الأعراض المختلفة في المحلِّ الواحد.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٢١: لإرادة.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٦٢١: لإرادة.

فإذا بَطَلَ أن يكونَ للفعل ضِدٌّ مِن حيثُ كان فِعْلًا ، والضِّدُّ فِعْلٌ ؛ فيبطلُ أيضًا أن يكونَ للفعل ضِدٌّ ليس بفعل ؛ فإن الموجودَ الذي ليس بفعل قديمٌ ، والقديمُ وجودُ الإله سبحانه وصفاتُه القائمةُ به ، ويستحيلُ كونُ وجودِه مُضَادًّا للأفعال ؛ إذ لو ضَادَّها لاستحالَ وجودُها. ثم التضادُّ إنما يتحقَّقُ عند تقدير اجتماعٍ في مَحَلٍّ ، ويستحيلُ اجتماعُ الحادثِ والقديمِ بِوَجْهٍ.

ومِن الدليلِ على أن الفِعْلَ لا ضِدَّ له: أنه لو قُدِّرَ له ضِدٌّ، وكان فِعْلًا ، لكان: إمَّا جوهرًا وإمَّا عَرَضًا ، فإنْ قُدِّرَ جوهرًا ـ وحُكِمَ بمضادته للجواهر والأعراض ـ كان مُحَالًا ؛ فإنَّا أقمنا الدلالةَ على تجانس الجواهر ، ثم لا يمتنعُ وجودُ الجواهر . وإنْ قَدَّرَ مُقَدِّرٌ ضِدًّا هو عَرَضٌ ، وزعمَ أنه يُضَادُّ سائرَ الأفعال: الجواهرَ منها والأعراضَ ـ كان مُخْتَلًّا[1] ؛ إذ لا يُتَصَوَّرُ ثبوتُ عَرَضٍ إلا وهو قائمٌ بجوهرٍ ، فكيفَ يُحْكَمُ بمضادَّتِهِ للجواهر ، مع العلم بأنه لا يثبتُ إلا قائمًا بجوهرٍ ؟! والجواهرُ متجانسةٌ ، وكلُّ ما ضَادَّ شيئًا ضادَّ ما هو مِن جنسه ؛ والدليلُ عليه: أن السوادَ لَمَّا ضادَّ البياضَ ، ضادَّ كلَّ بياضٍ.

فاتضحَ بما قَدَّمناهُ: أن الفعلَ يستحيلُ أن يكونَ له ضِدٌّ مِن حيثُ كان فِعْلًا ؛ إذ الفعلُ ليس يُنْبِئُ عن تخصيصٍ وتجنيسٍ ، والتضادُّ يرجعُ إلى صفاتِ الأجناس كالتماثل والاختلاف.

وهذا الذي ذكرناه يُوضِحُ الرَّدَّ على الدَّهْرِيَّةِ ؛ إذ قالوا: إذا أثبتنا صانعًا ، وحَكَمْنَا بأنه فَعَلَ بَعْدَ أن لم يكن فاعلًا ـ فيجبُ أن يكونَ تاركًا للفِعْلِ في الأزل ، وكلُّ صفة ثبتت أزليةً يستحيلُ انتفاؤُها.

وهذا كلامٌ لا حاصلَ له ؛ فإنهم إنْ عَنَوْا بالتَّرْكِ: تقديرَ فِعْلٍ يُضَادُّ ما

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٢٢: محالًا.

سيكونُ ، فهذا متناقضٌ ؛ فإن الفعلَ مُفْتَتَحُ الوجودِ ، وتقديرُ فِعْلٍ أَزَليٍّ مستحيلٌ .
وإنْ هم فَسَّرُوا التَّرْكَ بصفةٍ قديمةٍ ، فقد أَوْضَحْنَا: أن القديمَ لا يُضَادُّ الحادثَ .
وإنْ عَنَوْا بالتَّرْكِ: أنه لم يَفْعَلْ في الأزل ، فذلك إشارةٌ إلىٰ نَفْيِ الفِعْلِ ، وليس يمتنعُ في العقول أن لا يثبتَ الشيءُ ثم يثبتَ ؛ إذ هذا سبيلُ كلِّ حادثٍ .

فَصْلٌ

التَّرْكُ في اصطلاح الأصوليين: عبارةٌ عن موجودٍ كائنٍ مُضَادٍّ لِمَا يُضَادُّهُ .

فالحركةُ تَرْكٌ للسكون ، وكذلك القولُ في كلِّ ضِدَّيْنِ ، فما مِن فِعْلٍ يَفْعَلُهُ القادرُ ـ وله ضِدٌّ أو أضدادٌ ـ إلا وكان فِعْلُهُ تَرْكًا لِمَا يُضَادُّهُ ، ويُتْرَكُ بالفعل الواحد أضدادٌ كثيرةٌ يستحيلُ أن يفعلَها علىٰ الجمع بَدَلًا منه .

وقال ابنُ الجُبَّائِي: التَّرْكُ: عبارةٌ عن الإعراض عن الشيء وقَطْعِهِ مِن غيرِ تَعَرُّضٍ لإثباتِ موجودٍ هو التَّرْكُ . وتفسيرُه: أن يخلوَ الحَيُّ القادرُ عن فِعْلِ شيءٍ مِن مقدوراتِه .

والمعتزلةُ يُسَمُّونَ أبا هاشمٍ ـ بإبداعِ هذا المذهبِ ـ أبا هاشمٍ الذِّمِّيَّ ؛ مِن [حيثُ][1] خالفَ أصولَهم ؛ فأوجبَ الذَّمَّ علىٰ لا فِعْلٍ ، فإنه قال: «مَنْ لم يَفْعَلْ ما أُمِرَ به مِن الصلاةِ ونحوِها ؛ بما يُضَادُّ فِعْلَ الصلاةِ مِن الأفعالِ المباحة وغيرِها ـ فإنه يَعْصِي ويُذَمُّ ؛ مِنْ حيثُ لم يَفْعَلْ ما أُمِرَ به ، وليس يَعْصِي بتعاطيه أمرًا آخر ، بل لفعلِ[2] ما أُمِرَ به» ، وجَوَّزَ خُلُوَّ الحيِّ المأمورِ بالفعل عن فِعْلِ ما أُمِرَ به وعن فِعْلِ ضِدِّه ، ثم يُسمىٰ تاركًا لِمَا أُمِرَ به وإن لم يَتَلَبَّسْ بِفِعْلِ ضِدِّهِ .

وعند المعتزلة: إنما يستحقُّ المدحَ أو الذمَّ علىٰ فِعْلٍ .

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها المقام .
(٢) كذا في الأصل ، ولعل المناسب: لعدم فعل .

وهذا الذي قاله ربما يُخَيَّلُ إلىٰ بعضِ المناظرين اتجاهُه، وليس كما تَخَيَّلَهُ ؛ فإنَّا إنما نُعَصِّيهِ في هذه الصورة ؛ بأنه جَعَلَ الفِعْلَ المباحَ تَرْكًا لواجبٍ ، ولا نُعَصِّيهِ مِن حيثُ أكلَ حلالًا أو تعاطىٰ مباحًا ، وهذا كالمُصَلِّي في الدار المغصوبة ، يَعْصِي بمُقَامِه وكونِه في الدار المغصوبة ، ولا يَعْصِي بفعل الصلاة ، فالوَجْهُ الذي يعصِي به غيرُ الوجه الذي حُكِمَ بطاعته فيه .

قال[1] : ولم يَزَلِ الرَّبُّ تعالىٰ تاركًا ، علىٰ معنىٰ أنه قادرٌ علىٰ الفعل ، ولم يَفْعَل شيئًا مِمَّا قَدَرَ عليه .

وهذا الذي قاله صحيحٌ في حَقِّ الإله سبحانه مِن حيثُ المعنىٰ (١١٦/ف) ، غيرَ أن إطلاقَ الاسمِ ممنوعٌ منه ؛ لعدمِ التوقيف . فأمَّا إذا أُطْلِقَ ذلك في حَقِّ أحدِنا فلا يَصِحُّ في المعنىٰ ؛ فإن القدرةَ الحادثةَ لا تَبْقَىٰ زمانين ، ولا يَصِحُّ الفعلُ بقدرةٍ معدومةٍ حالةَ إيقاعِ الفعل ، غيرَ أنه لا يمتنعُ إطلاقُ ذلك ، علىٰ معنىٰ : أنه لو أرادَ لصادفَ قدرةً عليه ، والتاركُ للشيء يَتَيَسَّرُ عليه فِعْلُ المتروكِ .

فَصْلٌ

إذا ثبتَ أن الأفعالَ لا تتضادُّ مِن حيثُ إنها أفعالٌ ؛ فلا يتحقَّقُ التضادُّ في صفةٍ تَرْجِعُ إلىٰ الأفعالِ دون التجنيس .

وبيانُ ذلك : أن العَدْلَ والإحسانَ ونحوَهما مِن صفات الأفعال ، فذلك في أفعالِ الله تعالىٰ لا يتضمَّنُ تجدُّدَ صفاتٍ لوجودِ القديم سبحانه ، كالخَلْقِ والرَّزْقِ ؛ فالمَعْنِيُّ باتصافه بكونه خالقًا بعدَ أن لم يكن مُتَّصِفًا به : أن الخَلْقَ وَقَعَ بقدرته ، وذلك لا يتضمَّنُ تجدُّدَ صفتِه ، وكذلك الكلامُ في جملة أفعال الإله سبحانه .

---

(١) يعني : ابن الجبائي .

وقد ذَكَرْنَا: أن التضادَّ إنما يتحقَّقُ في مُعْتَوِرَيْنِ علىٰ مَحَلٍّ تَعَاقُبًا، فيستحيلُ تقديرُ اجتماعِهِما معًا، وكلُّ شيئين يستحيلُ قيامُهما بذاتٍ فلا يتضادَّانِ علىٰ الذات، وأفعالُ الإله سبحانه يستحيلُ قيامُها بذاتِه؛ فيستحيلُ الحكمُ بأنها تتضادُّ علىٰ الذاتِ.

❁ **فإن قال قائلٌ**: هذا قولُكم في أفعال الإله سبحانه، فما قولُكم في أفعالنا، وقد حكمتُم بوجوب قيامِها بفاعليها، فإذا اتَّصَفَ العبدُ بكونِه محسنًا أو مسيئًا أو عادلًا أو جائرًا، وَجَبَ قيامُ العدلِ والجَوْرِ والإحسانِ والإساءةِ به، أفتقولون: إن العدلَ والظلمَ في حَقِّ المخلوق يتضادَّانِ، وإنهما ليسا مِن صفات الأفعال؛ مِن حيثُ وَجَبَ قيامُهما به، أو تُبْطِلُونَ مصيرَكم إلىٰ أن الفعلَ مِن حيثُ إنه فِعْلٌ لا ضِدَّ له، فما جوابكم عنه؟

❁ **قلنا**: لا يُضَادُّ العدلُ الظلمَ؛ فإن التضادَّ إنما يتحقَّقُ مُسْتَنِدًا إلىٰ صفاتِ التجنيس، والعَدْلُ والجَوْرُ ليسا مِن صفات الأجناس؛ فإن الشيءَ لا يكونُ عَدْلًا أو جَوْرًا لِجِنْسِه، وكذلك جملةُ صفاتِ الأفعال مِن الحُسْنِ والقُبْحِ ونحوِهما لا تَرْجِعُ إلىٰ عَيْنِ الأفعال وجنسِها، وإنما هي راجعةٌ إلىٰ قضيةِ الشرعِ ومُوجَبِ السَّمْعِ، وإذا ثبتَ أن العدلَ والظلمَ ليسا مِن صفات الأجناس؛ فلا يَتَقَدَّرُ فيهما التضادُّ.

والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن العدلَ والظلمَ كلُّ واحدٍ منهما ينطوي علىٰ أجناسٍ مختلفةٍ، والتضادُّ يَرْجِعُ إلىٰ الوصفِ الخاصِّ. بيانُه: أن السَّوادَ لا يُضَادُّ البياضَ مِن حيثُ اللونيةُ أو العَرَضيةُ، وإنما يُضَادُّه لوصفه الخاصِّ، وهي السواديةُ. ومِمَّا يُوَضِّحُ ذلك: أن مِن أصلنا: أن ما ضَادَّ الشيءَ ضادَّ مِثْلَهُ، وقد يَثْبُتُ مِثْلُ الظلمِ غيرَ ظُلْمٍ.

❖ **فإن قيل**: قد أَطْلَقَ بعضُ أصحابِكم القولَ بأن العَدْلَ مِنَّا يُضَادُّ الجَوْرَ.

❖ **قلنا**: إنْ أَطْلَقُوهُ فإنما يُطْلِقُونَهُ تَوَسُّعًا في الكلامِ، وهو كإطلاقِهم القولَ بأن فِعْلَ الحركةِ يُضَادُّ فِعْلَ السُّكون، فليسَ يَعْنُونَ بذلك: إثباتَ تضادٍّ بينهما مِن حيثُ الفِعْلُ؛ فإن الحركةَ والسكونَ إنما يتضادَّانِ بخصوصِ أوصافِهما، والعدلُ قد يكونُ حركةً وقد يكونُ سكونًا، وقد يكونُ الشيءُ ظُلْمًا في حالٍ إذا كان منهيًّا عنه، عَدْلًا في حالٍ إذا كان مأمورًا به.

فَصْلٌ

التضادُّ إنما يَقَعُ عند قيامِ معنيين متضادَّين بمحلٍّ واحدٍ.

هذا مذهبُنا[(١)].

وللمعتزلةِ فيه تفصيلٌ؛ فزعموا أن المعانيَ التي لا يُشْتَرطُ في ثبوتها الحياةُ، فإنما يُقَدَّرُ التضادُّ فيها عند تقدير القيام بالمحل الواحد، فمِن ذلك: الألوانُ والأكوانُ والطُّعُومُ والروائحُ ونحوُها. وأما ما يُشْتَرطُ في ثبوته الحياةُ مِن المعاني، فليس يتخصَّصُ التضادُّ فيها بتقدير القيام بالمحلِّ الواحد والاجتماعِ فيه، بل يَرْجِعُ مُوجِبُ التضادِّ إلى الجملة، فالعِلْمُ إذا قامَ بجزءٍ مِن القلب، فالعالِمُ[(٢)] بذلك العلمِ الجملةُ التي المحلُّ منها، والجملةُ تَتَنَزَّلُ عندهم مَنْزِلَةَ المحلِّ الواحدِ مِن حيثُ وقوعُ التضادِّ فيها.

قالوا: فلا يجوزُ قيامُ علمٍ بالسواد بجزءٍ مِن القلب، وقيامُ جهلٍ بالسواد بجزءٍ آخَرَ مِن الجملة؛ إذ لو قُدِّرَا كذلك، لوجبَ اتصافُ الجملةِ بكونها عالِمةً جاهلةً.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٢٥: ولا فرق بين المعاني التي يشترط في ثبوتها الحياة وبين المعاني التي لا تشترط الحياة في ثبوتها.

(٢) في الأصل: فالعلم. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٢٥.

وهذا الذي ذكروه باطلٌ على أصولنا ؛ إذ حكمُ كلِّ صفةٍ يختصُّ عندنا بمحلِّها ، ولا يتعدَّاهُ إلى ما سواه ؛ فلا يَبْعُدُ على ذلك قيامُ عِلْمٍ وجهلٍ بجزأين مِن جملةٍ على خلاف العادة ، وستأتي هذه المسألةُ إن شاءَ اللهُ.

ثم نقولُ: إنْ أَوْجَبَ أصلُكم امتناعَ ثبوتِ علمٍ وجهلٍ كما صَوَّرْتُمُوهُ ، فَلِمَ عَلَّلْتُم ذلك بالتضادِّ؟ وهذا كما أنكم قلتُم: «يستحيلُ اجتماعُ العلمِ والموتِ» ، مع أنهما ليسا بضدَّين عندكم ؛ فهَلَّا قلتُم: «إن العلمَ والجهلَ لا يَثْبُتَانِ في جزأين مِن الجملة ، وليس المانعُ مِن ذلك تضادَّهما»!! وهذا لا مَخْلَصَ منه.

وقد قالَ بعضُ المتأخرين منهم: لا يتضادُّ العلمُ والجهلُ في جزأين مِن الجملةِ ، ولكن يستحيلُ اجتماعُهما ؛ لتناقضِ حُكْمَيْهِما.

وهذا مُسَلَّمٌ لهم جَدَلًا ، غيرَ أنهم نَقَضُوهُ ؛ إذ أجمعوا على أن الإرادةَ التي لا في مَحَلٍّ تُضَادُّ كراهيةً لا في مَحَلٍّ ، ثم صاروا في تحقيقِ تضادِّهما إلى تناقضِ حُكْمَيْهِما[1] لو قُدِّرَا[2] ، فإذًا إنِ اتفقوا على تضادِّ مَعْنَيَيْنِ مِن غيرِ تقديرِ قيامٍ بمحلٍّ ، فلأن يحكموا بذلك في المعنيين القائمين بجزأين مِن جملةٍ أَوْلَى.

مَسْأَلَةٌ

مِن أصلِنا: أن الموتَ كما يُضَادُّ الحياةَ ، يُضَادُّ كلَّ صفةٍ لا تَثْبُتُ دون الحياة ، كالعلم والقدرة ونحوهما ؛ فالعلمُ ضِدٌّ للموت والموتُ ضِدٌّ له.

وقال بعضُ أصحابنا: الموتُ لا يُضَادُّ العِلْمَ ، والعلمُ لا ينتفي بمضادَّةِ الموتِ إياه ، وإنما ينتفي بانتفاءِ شرطه ؛ فإن الحياةَ شَرْطُهُ وقد انتفَتْ.

---

(١) في الأصل: حكمهما. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٢٦.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٦٢٦: لو وردا.

وقد ذكرنا في صَدْرِ الباب: أن التضادَّ بين المعنيين إنما يتحقَّقُ إذا لم يَتَّجِهْ في امتناع الاجتماع وَجْهٌ سوىٰ التضادِّ، وهذا غيرُ مُحَقَّقٍ فيما نحنُ فيه؛ إذ يَتَّجِهُ في امتناعِ مجامعة العلمِ الموتَ أن يقالَ: إنما كان كذلك لعدمِ شَرْطِ العلمِ.

ومعظمُ المُحَقِّقين مِن أصحابنا قاطعون بمضادَّةِ العلمِ الموتَ، والخلافُ في أمثال هذا يعودُ إلىٰ مناقشةٍ في العبارة[1].

ومِن المعتزلة مَنْ يَحْمِلُ الموتَ علىٰ انتقاضِ البِنْيَةِ، والأكثرون منهم أثبتُوه معنًىٰ، ونَفَوْا كونَه مضادًّا للعلم والقدرة والإرادة ونحوِها ما عدا الحياةِ.

والدليلُ علىٰ صحةِ ما ذَهَبْنَا إليه: استحالةُ اجتماعِهما في المَحَلِّ الواحدِ، فهما كالعلم والجهل.

❊ فإن قالوا: إنما لم يُوجَد العلمُ مع الموتِ؛ لانتفاءِ شَرْطِهِ، لا لمضادَّةِ العلمِ إياه.

❊ قلنا: ولو قيل: «إنما لم يُوجَد السوادُ مع البياضِ؛ لانتفاءِ شرطه، لا لمضادَّةِ السواد إياه، ولكنَّ عدمَ البياضِ شرطٌ في ثبوتِ السواد، وقد يجوزُ تقديرُ العدمِ شَرْطًا»، ولو قيل: «إنما يختصُّ العلمُ بمَنْ قامت به الحياةُ؛ مِن حيثُ إنه يُشْتَرَطُ في ثبوتِ العلمِ انتفاءُ ضِدِّه، ومِن أضداده الموتُ، ولا ينتفي إلا بالحياة» ـ لَمَا كان مُبْعِدًا.

❊ فإن قيل: لو كان الموتُ مُضَادًّا للعلمِ والإرادةِ، لوجبَ مضادةُ العلمِ الإرادةَ، كما أن السوادَ لَمَّا ضَادَّهُ البياضُ والحُمْرَةُ، كانت الحُمْرَةُ والبياضُ

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٢٦: قال القاضي: والخلاف في أمثال هذا يعود إلىٰ مناقشة وعبارة.

متضادَّين ؛ ولهذا المعنىٰ لم يجعلوا النظرَ مُضَادًّا للعلم بالمنظور فيه ؛ مِن حيثُ إن العلمَ يُضَادُّ الشَّكَّ ، والنَّظَرَ لا يُضَادُّهُ علىٰ زعمكم[١].

* قلنا: هذا تَحَكُّمٌ وادعاءُ طَرْدِ قياسٍ مِن غيرِ جامعٍ ، فَبِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ لا يَطْرُدُ القياسَ في جميعها ؟

ومِمَّا يُبْطِلُ ما قالوه: أنهم زعموا أن السوادَ الواحدَ يَبْطُلُ ببياضين فصاعدًا ، ثم البياضان لا يتضادَّان في أنفسهما عندهم.

ثم نقولُ: لو كان ما قالوه سديدًا ، لوجبَ تجويزُ اجتماعِ الموت والعِلْمَانِ ، مع القول بنفي التضادِّ بينهما.

مَسْأَلَةٌ

مُتَمَاثِلُ الأعراضِ مُتَضَادٌّ عندنا ، خلافًا للمعتزلة ؛ فكلُّ عَرَضَيْنِ مِثْلَيْنِ فإنه يستحيلُ اجتماعُهما في المحلِّ الواحدِ ، والعَرَضَانِ المختلفانِ قد يتضادَّان ، كالسواد والبياض ، والحركة والسكون ، والعلم والجهل ، وقد لا يتضادَّانِ ، كالسواد والحركة ، والعلم والإرادة.

واتفقت المعتزلةُ علىٰ أن المِثْلَيْنِ لا يتضادَّانِ ، بل يجوزُ اجتماعُهما في المحلِّ الواحدِ. وقولُهم في أعدادٍ مِن جنسٍ كقولهم في اثنين ؛ فلا يمتنعُ اجتماعُ أعراضٍ متماثلةٍ في مَحَلٍّ واحدٍ. ومَنَعَ أكثرُهم اجتماعَ الحركتين في المحل الواحد ، واختلفوا في السُّكونين[٢].

والدليلُ علىٰ صحةِ ما ذهبنا إليه: أن السوادَ حقيقتُه اسْوِدَادُ المَحَلِّ ،

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٢٧: زعمهم.

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٢٧: وللكرامية تردد في هذه المسألة.

وتقديرُ سوادٍ لا يَسْوَدُّ به المَحَلُّ ولا يفيدُ حكمَه غيرُ معقول ، بل وجودُه كعدمِه ، ولو جازَ ذلك في سَوادٍ ما ، لَجَازَ في كل سوادٍ ، وذلك يَقْلِبُ الجنسَ ويُحِيلُ الحقيقةَ ويُبْطِلُ العلةَ والمعلولَ ، وذلك محالٌ .

❊ **فإن قالوا:** السوادُ الثاني يفيدُ فائدةً ، وهي أن يصيرَ المحلُّ أشدَّ سوادًا مِمَّا كانَ ، وذلك أمرٌ معقولٌ ومحسوسٌ .

❊ **قلنا:** لا معنىٰ لكونِ الشيءِ أسودَ إلا أن يَحُلَّ فيه سوادٌ ، والسوادُ الواحدُ لا يَحُلُّ إلا جوهرًا واحدًا ، وشِدَّةُ السوادِ في الجوهر الواحد غيرُ معقولٍ ، وإنما يُدْرَكُ ذلك في الجملة ، علىٰ ما سنذكرُه إن شاء الله[1]. وقد حَصَلَ السوادُ في الجوهر واسودَّ به ، فلو قَدَّرنا سوادًا آخَرَ لَمَا أفادَ المحلَّ حُكْمًا ولَمَا عُقِلَ وجودُه ، ولَمَّا اجتمعَ سوادانِ في مَحَلٍّ ، لم يكن أحدُهما بتسويدِ المَحَلِّ أَوْلَىٰ مِن الثاني ؛ فيتضادَّانِ لهذا المعنىٰ ويتزاحمان مُزَاحَمَةَ السوادِ للبياض .

ولو فَرَضْنَا وجودَ سوادٍ في مَحَلٍّ ، امتنعَ علينا العلمُ بكونه أبيضَ في تلك الحالة (١١٧/ف) ، وإذا فَرَضْنَا وجودَهما معًا ، امتنعَ بوجودِ كلِّ واحدٍ منهما العلمُ بوجود الآخَر ؛ فوجبَ فَرْضُ انتفائِهما جميعًا عند فَرْضِ وجودِهما ، وكذلك إذا فَرَضْنَا وجودَ سَوادَيْنِ في محلٍّ واحد. وكذلك [قولنا في][2] العِلْمَيْنِ والإرادتَيْنِ ، فينتفي حكمُ كلِّ واحد منهما بوجودِ صاحبه ؛ فيجبُ أن لا يكونَ موصوفًا بكلِّ واحدٍ منهما ؛ لوجودِ صاحبه. وقد طَرَدْنَا هذه الطريقةَ في استحالةِ وجودِ فاعِلَيْنِ لفعلٍ واحدٍ.

---

(١) ذكره الشارح في الغنية ٢/٦٢٨ بقوله: بأن يكون في بعضها سواد وفي بعضها لون آخر.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٢٨.

❊ فإن قيل: كونُ الشيءِ أَشَدَّ سوادًا أو بياضًا أو أَعْلَمَ مِن غيره، أمرٌ محسوسٌ مُدْرَكٌ، وذلك هو الذي يُفِيدُهُ السوادُ الثاني أو العلمُ الثاني.

❊ قلنا: كونُه أَشَدَّ سوادًا أو بياضًا ليس حُكْمًا زائدًا ولا حالًا عندكم(١). فإذا قيل: «الحِبْرُ أَشَدُّ سوادًا مِن الرَّمَادِ»، فالمَعْنِيُّ به: أن أجزاءَ السواد فيه أكثرُ منها في الرماد، وفي الرَّمَادِ أجزاءٌ مِن البياض في أجرامٍ مختلطةٍ بأجرامٍ سُودٍ(٢). ولو جازَ قيامُ أعدادٍ مِن السواد بالجوهر الواحد، لوجبَ أن يُدْرِكَها المُدْرِكُ ويَفْصِلَ بين جوهرٍ فيه سوادٌ واحدٌ وبين جوهرٍ فيه عددٌ مِن السوادِ.

وقد تَعَسَّفَ بعضُ الجهلةِ فقال: الجِسْمُ يُغْمَسُ في الصِّبْغِ، فتعلُوه كُدْرَةٌ ثم كُهْبَةٌ ثم سوادٌ حالِكٌ، وإنما ذلك لتضاعُفِ أجزاءِ السواد.

وهذا جَهْلٌ؛ فإن الثوبَ المصبوغَ لم يَزُل لونُه وإنما أُلْصِقَتْ به جواهرُ سُودٍ.

ثم قد نقولُ: السوادُ أجناسٌ مختلفةٌ، منها: الكُدْرَةُ والكُهْبَةُ. وقد سبقَ مِنَّا جوابٌ في ذلك آخَرُ، وهو اختلاطُ أجرامٍ بِيضٍ بأجرامٍ سُودٍ.

❊ فإن قيل: إذا كان عالِمًا بالسواد، ثم تَجَدَّدَ له عِلْمٌ آخَرُ بذلك المعلوم؛ فقد أَوْجَبَ العلمُ الثاني له حكمًا وحالًا متجدِّدةً، والحالان في حكم المتماثلين.

❊ وهذا الذي قالوه باطلٌ؛ فإنه لا معنىٰ لكونِه عالِمًا بالسواد إلا لأنَّ له

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٢٨: وإذا اشتغل المحل بسواد واحد فتقدير سواد آخر لا فائدة فيه، بل يزاحمه مزاحمة البياض.

(٢) زاد الشارح في الغنية (ل: ٨١): وذلك كالفحم والجِصِّ لو جُمِعا ودُقَّا، فتختلط بعض الأجرام بالبعض.

علمًا بالسواد، وذلك حاصلٌ بالعلم الواحد؛ فلا فائدةَ للعلم الثاني ولا لحكمِه. ولو جازَ تقديرُ تجدُّدِ حالٍ تَحَكُّمًا، لجازَ أن يقالَ: «يتجدَّدُ الوجودُ[1] في كلِّ حالٍ ويَثْبُتُ للذات الواحدة وجودان»؛ فإن الوجودَ عند المعتزلةِ البَصْرِيَّةِ منهم حالٌ زائدةٌ على الجوهر وعلى العَرَض.

❊ **فإن قالوا**: لا معنى لتقديرِ الوجودين مع تحقُّقِ الاكتفاء بالواحد.

❊ **قلنا**: [وكذلك][2] لا معنى لتقدير حالَيْنِ في كون العالِمِ عالِمًا مع الاكتفاء بحالٍ واحدٍ، وزيادةُ اليقين في الشيء الذي عُلِمَ وتحقَّقَ إنما ترجعُ إلى كثرة الأدلة الموصلة إليه، أو إلى توالي أجزاء العلم مِن غيرِ تخلُّلِ ما يُضَادُّهُ.

ومِمَّا يُوضِحُ فسادَ ما قالوه: أن الإرادةَ الواحدةَ إذا أَثَّرَتْ في إثباتِ اختصاصِ الصيغةِ بالإيجابِ؛ فيجبُ أن يقولوا: «لو ثبتت إرادتان متماثلتان متعلِّقتان بالصيغةِ الواحدةِ، فيثبتُ لها اختصاصان بالوجوب متماثلان». وهذا مِمَّا يَأْبَوْنَهُ، ولا يقولون به، وهو نَقْضٌ صريحٌ لِمَا قالوه.

ومِمَّا نتمسَّكُ به: أن نقولَ: أجمعنا على أن العالِمَ بالشيء يستحيلُ أن يكونَ ناظِرًا فيه مُسْتَدِلًّا عليه، وإذا لم يمتنع على أصول المعتزلة حصولُ عِلْمَيْنِ وحالَيْنِ مُتَماثِلَيْنِ قائِمَيْنِ بمحلٍّ واحدٍ، فما المانعُ مِن طلبِ علمٍ ثانٍ بعد حصولِ العلم الأول؟

ونقولُ لهم أيضًا: لو جاز معلومٌ واحدٌ بعلمين مع وقوع الاكتفاء بالواحد؛ فَجَوِّزُوا كونَ الشيءِ مقدورًا بقدرتين مع الاكتفاء بالقدرة الواحدة؛

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٢٩: الجوهر.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٢٩.

فَتُثْبِتُ[١] كلُّ قدرةٍ له[٢] وجودًا.

فَصْلٌ
في أضدادِ الكلامِ

قال أصحابُنا: الكلامُ جِنسٌ له ضِدٌّ أو أضدادٌ، كالعلم والقدرة والإرادة ونحوها.

ومذهبُ المعتزلةِ: أن الكلامَ لا ضِدَّ له؛ لأنه مِن صفاتِ الأفعال، والفِعْلُ لا ضِدَّ له.

وقالت الكَرَّامِيَّةُ: القَوْلُ لا ضِدَّ له، والكلامُ: هو القدرةُ على القول، وضِدُّهُ العَجْزُ.

ونحنُ إنْ قلنا: الكلام: «هو المعنى الذي في النفس» ـ فكلُّ ما يُنَافي حديثَ النفس فهو ضِدٌّ للكلام؛ فَيُضَادُّ السَّهْوَ والغفلةَ والطُّفُولِيَّةَ والبَهِيمِيَّةَ.

والخَرَسُ: المانعُ مِن خُطُورِ الشيءِ بالبالِ، وهو آفَةٌ عَبَّرْنَا عنها بالطُّفُولية والبَهِيميَّةِ وما في معناها. ومَنْ صارَ إلى هذا المذهبِ فيقولُ فيمن جَفَّ لسانُه ولم يتمكَّنْ مِن التعبير، غيرَ أنه لا عِلَّةَ بقلبِه تمنعُه مِن خُطُورِ الخواطر: «فهو ناطقٌ ممنوعٌ مِن التصويت»[٣].

وقد ذهبَ كثيرٌ مِن الفلاسفة إلى هذا المذهب، وصَرَفُوا النُّطْقَ إلى نُطْقِ

---

(١) في الأصل: تثبت. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٢٩.

(٢) أي: للمقدور.

(٣) كذا إيراد العبارة في الأصل، وإيرادها في الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١١٠): وقال بعضهم: الخرس مانع من خطور الحديث في النفس، ومن جفَّ لسانه وتقدير نطقه لآفة في آلة الكلام لا في النفس ـ فهو ناطق غير مصوت.

القلبِ، وهو أيضًا مذهبُ ابنِ الرَّاوَنْدِيِّ وأبي عيسىٰ.

وإنْ جَعَلْنَا العباراتِ كلامًا علىٰ الحقيقة: فلا نُنْكِرُ نُطْقَ النفس؛ فنُثْبِتُ لنُطْقِ النفس مِن الأضداد ما قلناه، ونُثْبِتُ للعباراتِ أضدادًا أيضًا، كالسُّكُوتِ والخَرَسِ، ونَجْعَلُ الآفاتِ التي تَطْرَأُ علىٰ مخارجِ الحروف وتمنعُ مِن التعبير أضدادًا للكلامِ الذي هو العبارةُ.

ومِن أصلنا: أن مِن شَرْطِ الكلام: قيامَه بالمتكلِّمِ واختصاصَه بذاته، سواءٌ قلنا: الكلامُ هو المعنىٰ الذي في النفس أو هو العبارة.

وذَكَرْنَا مذهبَ المعتزلة في ذلك، وأنهم جعلوا الكلامَ مِن صفاتِ الأفعال، وقالوا: «كلامُ الله تعالىٰ لا يُتَصَوَّرُ قيامُه به؛ لأنه فِعْلُهُ». وأما كلامُ المخلوقين فقد اختلفوا:

فقال النَّظَّامُ: يقومُ كلامُ كلِّ متكلِّمٍ بالجَوِّ، وعند قيامِه بالجوِّ يكونُ كلامًا.

وقال آخرون: لا بُدَّ مِن قيامِ كلامٍ بمخارجِ حروف المتكلِّم، ثم اعتماداتُ المتكلِّمِ أو حركاتُ مخارجِه تُوَلِّدُ في الجوِّ كلامًا آخَرَ، وهو مُتَّصِفٌ بالكلامَيْنِ فاعلٌ لهما، فالذي قامَ بمَحَلِّ قدرتِه مقدورٌ له، والذي ثَبَتَ في الجوِّ وَقَعَ مُتَوَلِّدًا.

وقالوا بانين علىٰ هذا: الكلامُ: هو الصوتُ الخارجُ عن اعتماداتِ المخارج، والسُّكُوتُ والخَرَسُ جاريان في غيرِ مَحَلِّ الكلامِ؛ فكيفَ يتضادَّانِ مع اختلاف المحلَّيْنِ؟!

وأما النَّجَّارُ فإنه أَثْبَتَ[1] لكلامِ المخلوقين أضدادًا، ومَنَعَ ذلك في كلامِ

(١) في الأصل: «قال». وهي بهامش الأصل بخط مغاير. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٣٠.

الله تعالىٰ ؛ لأن مِن أصله: أن كلامَ الواحدِ مِنَّا يجبُ قيامُه به ، وكلامَ الباري تعالىٰ يستحيلُ قيامُه به ، وشَبَّهَ ذلك بأفعالنا المقدورةِ لنا ، مِن حيثُ يجبُ قيامُها بنا ، ويستحيلُ قيامُ أفعالِ الله تعالىٰ به .

فهذه جملةُ المذاهب .

وسبيلُنا أن نَبْنِيَ هذه المسألةَ على المسألة المتقدمة ، وهي : أن المتكلِّمَ: مَنْ قامَ به الكلامُ ، وإذا ثبت ذلك: فكلُّ ما به عَلِمْنَا مُضَادَّةَ السهو للعلمِ ، [بِمِثْلِهِ][(١)] نعلمُ مُضَادَّةَ السهو والغفلة للكلامِ الذي هو معنًىٰ في النفس ، وكذلك القولُ في ضروبِ الموانع التي تُضَادُّ الخواطرَ ، مِن الطفولية والبهيمية والنَّوم والموت .

وإنْ قلنا: «العباراتُ مِن ضروب الكلام» ؛ فيجبُ مُضَادَّةُ السكوتِ لها ، وكذلك الآفاتُ المانعةُ مِن نَظْمِ العباراتِ الحادثة في المخارج ، وسبيلُ مُضَادَّةِ الكلامِ السكوتَ كسبيلِ مُضَادَّةِ الحركةِ السكونَ والعلمِ الجهلَ .

❖ **فإن قالوا:** السكوتُ تسكينُ مخارجِ الحروف ، وسكونُها يُضَادُّ حركتَها ولا يُضَادُّ الكلامَ القائمَ بها .

❋ **قلنا:** السكوتُ يناقضُ الكلامَ بالإجماع ؛ فلا يُتَصَوَّرُ ساكتٌ متكلِّمٌ ، ولو كان السكوتُ راجعًا إلىٰ السكونِ ، لجازَ وَصْفُ المَوَاتِ والجمادِ بالسكوت كما جازَ وصفُها بالسكون ، ولو جازَ أن يكونَ الكلامُ معنًىٰ يحدُثُ عند تحريك الآلة ، ساغَ أن يقال: السكوتُ معنًىٰ يحدُثُ عند تسكين الآلة .

قالوا: لو كان السكوتُ مُضَادًّا للكلامِ ، لكانَ مُدْرَكًا بما يُدْرَكُ به الكلامُ ،

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٣١ .

ولَلَزِمَ أن يكونَ مسموعًا كالكلام.

* قلنا: لِمَ قلتُم ذلك؟ وما أنكرتُم أن يكونَ الأمرُ في المتضادَّاتِ على الانقسام، ولم يَجِبْ طَرْدُها فيما طَرَدْتُمُوه. ثم يَبْطُلُ ما قلتُموه بالفَنَاءِ؛ فإنه يُضَادُّ الجواهرَ، ولا يُرَىٰ ولا يُلْمَسُ كالجواهر، وكذلك السهوُ والغفلةُ مِن أضداد العلم، ولا يُحَسُّ كما يُحَسُّ ويُدْرَكُ العلمُ.

* فإن قالوا: لو كان السكوتُ ضِدًّا للكلام، جازَ أن نتكلَّمَ بضَرْبٍ ونَسْكُتَ عن ضَرْبٍ، حتىٰ يقالَ: «ساكتٌ متكلِّمٌ»، كما يقال: «عالِمٌ جاهلٌ» للذي عَلِمَ شيئًا وجَهِلَ غيرَه.

* قلنا: قال الأستاذُ أبو بكر: المتكلِّمُ بضَرْبٍ مِن الكلامِ ليس به سكوتٌ أصلًا.

قال الإمامُ: وهذه طريقةٌ مَرْضِيَّةٌ؛ فإن السكوتَ لا تعلُّقَ له بمتعلَّقٍ، وكلُّ مانعٍ لا تَعَلُّقَ له يُضَادُّ ما له تَعَلُّقٌ، فإذا ثبتَ ضَرْبٌ مِمَّا له تَعَلُّقٌ وجبَ انتفاءُ المانعِ، وهذا كما أن الموتَ لَمَّا كان مانعًا مِن العلومِ ولم يكن يتعلَّقُ، فإذا ثبتَ عِلْمٌ واحدٌ لانتفىٰ الموتُ لا مَحَالَةَ؛ فعلىٰ هذه القضية: المتكلِّمُ بضَرْبٍ مِن الكلامِ لا يَتَّصِفُ بكونِه (١١٨/ف) ساكتًا؛ والذي يُوضِحُ ذلك: أنه يَبْعُدُ وَصْفُ المتكلِّمِ بكونه متكلِّمًا مِن وَجْهٍ، أخرسَ مِن وَجْهٍ آخَرَ.

وأما القاضي أبو بكرٍ فإنه قالَ: لا أُبْعِدُ قولَ القائل: «تكلَّمَ فلانٌ بكلامٍ وسَكَتَ عن غيره»، وكذلك لا يَبْعُدُ أن يثبتَ ضَرْبٌ مِن الكلام، ويثبتَ مانعٌ مِن ضَرْبٍ هو في حُكْمِ الخَرَسِ، ولكن إذا تَبَعَضَّ الأمرُ[1] فربما لا يُسمَّىٰ

---

(١) أي: تعددت إطلاقاته. وهذا العبارة يستخدمها إمام الحرمين في كلامه، وقد أوردها في نهاية المطلب عدة مرات، انظر مثلًا: نهاية المطلب ٨٩/٢، ٤٢/٨.

المانعُ خَرَسًا أو لا يُسَمَّىٰ المُضَادُّ لبعضِ الكلام سكوتًا وإنْ كان مِن جِنْسِ السكوت؛ فيئولُ الكلامُ إلىٰ التسميات.

قال الإمامُ: والصحيحُ عندي طريقةُ القاضي، والسؤالُ مدفوعٌ علىٰ الطريقتين جميعًا.

ثم اعلم أَنَّا إنْ قلنا: «الكلامُ معنًىٰ في النفس»؛ فالسكوتُ إضرابُ النفس عن الكلام، وتسميةُ مَنْ لا يُعَبِّرُ ساكتًا بمثابةِ تسمية العبارةِ كلامًا، وقد بَيَّنَّا أنه علىٰ التَّوَسُّعِ والمجاز، ورُبَّ تَوَسُّعٍ يَشِيعُ شُيُوعَ الحقيقةِ. وإذا جعلنا العبارةَ كلامًا والكلامَ الذي في النفس كلامًا؛ فالذي لا يُعَبِّرُ: ساكتٌ عن ضَرْبٍ مِن الكلام وهو العباراتُ، متكلِّمٌ بالمعنىٰ الذي يقومُ بنفسه.

وأما فَصْلُ النَّجَّارِ بين كلام الله تعالىٰ وبين كلام المخلوقين ـ **فباطلٌ**؛ فكيفَ يَخْلُقُ الكلامَ للعباد وهو غيرُ متكلِّمٍ به؟!

❊ **فإن قال:** إنه متكلِّمٌ بكلامٍ يَخْلُقُه لنفسه.

❊ **قلنا:** وقوعُ الشيءِ مخلوقًا معقولٌ، فأما وقوعُه لموصوفٍ دون موصوفٍ فإضافةٌ غيرُ معقولة، ولو كان لذلك معنًىٰ معقولٌ، لجازَ أن يخلُقَ اللهُ تعالىٰ عِلْمًا لنفسه وحركةً لنفسه فيتحرَّكُ بها جَلَّ وعَزَّ، ويخلُقَها لغيره فلا يتحرَّكُ بها.

ثم نقولُ: ما قولُك فيه إذا خَلَقَ كلامًا في إنسانٍ ولم يَخْلُقْهُ لنفسه، أتقولُ: إن المتكلِّمَ به في هذه الصورة مَنْ قامَ به الكلامُ؟ فإن قلتَ ذلك أبطلتَ مذهبَك: «أن المتكلِّمَ مَنْ فَعَلَ الكلامَ»؛ فإن الذي قامَ به الكلامُ الضروريُّ لم يَفْعَلْهُ، وإن قلتَ: المتكلِّمُ به هو اللهُ تعالىٰ؛ فإنه فاعلُه ـ فقد فَعَلَهُ في هذه

الصورةِ لغيره لا لنفسه؛ فيجبُ أن لا يكونَ متكلِّمًا به.

فَصْلٌ
في حقيقةِ الصَّوْتِ ومعناه

قال الإمامُ رحمه الله: الذي صار إليه شيخُنا أبو الحسن رحمه الله في معظم مصنفاته[1]: أن الصَّوْتَ اصطكاكُ الأجرامِ وتلاقيها باعتمادٍ وتدافعٍ، وليست الأصواتُ أجناسًا زائدةً على الاصطكاك. ولا يجوزُ على مُوجَبِ هذا الأصل قيامُ صوت بجوهرٍ فَرْدٍ؛ فعلى هذا: الافتراقُ يُضَادُّ الملاقاةَ.

قال الأستاذُ أبو بكر رحمه الله: فعلى هذا: الصوتُ معنيان يَحْدُثان في جوهرين على وجهٍ مخصوصٍ، فإذا اصطكَّ الجوهران حدثَ في كلِّ واحد منهما معنًى، سُمِّيَ كِلا المعنيين صوتًا واحدًا، ومَنْ قال بهذا قال: افتراقُهما يُضَادُّ الصوتَ، والاصطكاكُ نوعٌ مِن المماسَّة.

قال: وقال قائلون: الصوتُ معنًى واحدٌ يَحْدُثُ في جوهرٍ واحدٍ، ولا يَقْتَضِي مُمَاسَّةً ولا حركةً ولا سكونًا في مَحَلِّهِ، كالكلام في أنه معنًى واحدٌ، وزعموا أنه لا ضِدَّ له.

قال الأستاذُ أبو بكر: والمشهورُ مِن مذهب أبي الحسن: أن الصوتَ اصطكاكُ جُزْأَين، وهو نوعٌ مِن الحركة يُضَادُّ السكونَ؛ فعلى هذا: إذا لم يكن في الجوهر صوتٌ كان ضِدُّهُ فيه.

والذي ارتضاهُ القاضي والأستاذُ أبو إسحاق: أن الصوتَ عَرَضٌ زائدٌ

---

(١) عبارة الشارح في الغنية ٢/٥٩٧: والذي حكاه الإمام عن القاضي أنه قال: المشهور من مذهب أبي الحسن أن الصوت....

علىٰ الاصطكاك، ويجوزُ تقديرُ قيامِه بالجوهر الفَرْدِ، ثم للصوتِ ضِدٌّ هو في حكم السكوت المضادِّ للكلام.

وقال القاضي: مَنْ لم يُبْعِدْ مِن أن يكونَ في كلِّ جوهرٍ مِن الجماداتِ مُضَادٌّ للحياة في حكم الموت، فلا يُبْعِدُ تقديرَ موانعَ مِن إدراكِ جواهرَ في أقطار السموات والأرض، وإنْ كُنَّا لا نُحِسُّها مِن أنفسنا؛ فلا يُبْعِدُ أن يكونَ في الجوهر الذي لا صَوْتَ له ضِدٌّ للصوت.

واستدلَّ القاضي بطريقةٍ فقال: نحنُ نرىٰ الصوتَ الرفيعَ يُعَادِلُ قَرْعَةَ الطَّسْتِ، فإنْ كان ذلك في أَوَّلِ الحالِ لحركةِ الطَّسْتِ؛ فلا تُتَصَوَّرُ حركةٌ أسرعُ مِن حركةٍ، وإنْ كان هذا الصوتُ الرفيعُ الذي أدركناه **أَوَّلًا** للحركةِ والاصطدام؛ لكان دَفْعُ الطَّسْتِ في جهةٍ أخرىٰ يُصَوِّتُ ـ وإنْ كان علىٰ رِفْقٍ ـ كما يُصَوِّتُ عند القَرْعَةِ الأولىٰ؛ فإن أولَ الحركةِ للطَّسْتِ كَيْفَما قُدِّرَتْ لم تَخْتَلِفْ؛ فيجبُ أن لا يَخْتَلِفَ تصويتُها، فلما اختلفَ؛ عَلِمْنَا أنه عَرَضٌ يَخْلُقُهُ اللهُ تعالىٰ، والصوتُ تختلفُ أجناسُه؛ فالاختلافُ راجعٌ إلىٰ ذلك، لا إلىٰ الحركة ولا إلىٰ الاصطكاك.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: الأصواتُ تحدُثُ في الأجسام، وهي تختلفُ علىٰ حَسَبِ اختلافها علىٰ الأسماع، وكلُّ نوعٍ منها يخالفُ الآخَرَ: فمِن خَفِيٍّ ومن عَلِيٍّ، ومِن خفيضٍ ومِن رفيعٍ، ومِن شَجِيٍّ ومِن حزينٍ.

قال: وما يَخْرُجُ منها مِن بين جسمين ليس أحدَ أجناسِ الصوت، وما يُسْمَعُ عند مَسْحِ إحدىٰ اليدين علىٰ الأخرىٰ نوعٌ منه، ولا يَصِحُّ مِن الأجسام أن تفعلَ شيئًا منه إلا باعتمادٍ [و]حركةٍ[1]، فإذا ضُرِبَ شيءٌ علىٰ شيءٍ وُجِدَ

(١) الواو زيادة من الغنية للشارح ٢/٥٩٨.

عنده صوتان ، وإذا ضَرَبَ الإنسانُ يدَه على طَسْتٍ وُجِدَ عنده صوتان: أحدُهما في يده وهو كَسْبُه ، والآخَرُ في الطَّسْتِ وهو مُخْتَرَعٌ لله تعالىٰ. وما وُجِدَ مِن الأصوات عند عباراتِه وتَنَحْنُحِهِ ، فذلك كَسْبٌ له ، حَالٌّ في لسانِه وحَلْقِهِ ولَهَواتِه وشِدْقِهِ وشَفَتَيْهِ.

وقد يفعلُ حركةً يُوجَدُ عندها صوتٌ ، كتحريكِه اللِّسانَ والأشداقَ في فِيهِ بماءِ المضمضة ؛ فلا يكونُ في جوارحه صوتٌ بل يكونُ ذلك في الماء. ويضربُ الماءَ بيده في آنيةٍ ، فيخرجُ الصوتُ مِن أجزاء الماء ، ولا يُوجَدُ ذلك في اليد.

ويَصِحُّ مِن الله تعالىٰ خَلْقُ هذه الأصواتِ مِن غير حركةٍ ، ولا ضَرْبِ جسمٍ ، ولا سَحْبِ جَسَدٍ على جَسَدٍ. ويَصِحُّ أن يفعلَه في الجزء الواحد ، وأن يفعلَ في الطَّسْتِ مِن الصوت بغيرِ ضَرْبٍ عليه ما يفعلُ في الطَّسْتِ بضَرْبِ الحَجَرِ عليه.

وعلىٰ هذه الأصول يُبْنَىٰ ما يَرِدُ عليها مِن الفروع.

وقال النَّظَّامُ وغيرُه: «الأصواتُ أجسامٌ». ثم قالوا: «الجسمُ لا يفعلُ الجسمَ» ، وقولهم[١]: «إن الكلامَ مِن أفعال المتكلم».

وهذا تناقضٌ بَيِّنٌ ؛ ولو كان الصوتُ جسمًا لكان قائمًا بنفسه منفردًا ، وإذا كان كذلك استحالَ نسبتُه إلىٰ غيره فيكونُ صائتًا به ؛ فيؤدِّي إلىٰ إثباتِ صوتٍ لا لِمُصَوِّتٍ.

❊ **فإن قالوا:** إنَّا نَجِدُ الأصواتَ تُصَاكُّ الأسماعَ ؛ حتىٰ يَجِدَ السامعُ

---

(١) كذا في الأصل ، ولعل المناسب: مع قولهم.

لِمُصَاكَّتِها الألَمَ، ويستحيلُ ذلك إلا مِن الأجسام.

* **قلنا**: الذي يُصَاكُّ السمعَ محلُّ الصوت، وهو الهواءُ دون ما فيه مِن العَرَضِ.

وأيضًا: فلو كان الصوتُ جِسْمًا، لكان مسموعًا على الدوام؛ إذ لا يفنى الجسمُ.

[قلتُ: والنَّظَّامُ يمنعُ ذلك؛ فإنه يقولُ بتجدُّدِ الأجسامِ. وهذا جَحْدٌ للضرورة][1]؛ فإنَّ مَنْ[2] تَكَلَّمَ بفصولٍ يَسْمَعُ الأولَ والآخِرَ، ويَفْصِلُ بينهما.

* **فإن قالوا**[3]: الإنسانُ يتكلَّمُ في مَهَبِّ الريحِ، فَيُسْمِعُ مَنْ هو دونَه ولا يُسْمِعُ مَنْ هو فوقَه، فلولا أنه جسمٌ تدفعُه الرِّيحُ إلى جهةِ انحداره، لكان يسمعُه كلُّ مَنْ حول المتكلِّمِ به.

* **ونحن قد أبطلنا قولَ النَّظَّام**؛ بأن المتكلِّمَ قد يتكلَّمُ بكلمةٍ واحدةٍ، فيسمعُها الخَلْقُ الكثيرُ على منازلَ مختلفةٍ مِن المتكلِّمِ، والشيءُ الواحدُ كيفَ يَقْرَعُ مَسامِعَهم دَفْعَةً واحدةً مع كثرتهم؟! وكيفَ تصيرُ الكلمةُ الواحدةُ كلماتٍ بعدد السامعين؟!

ثم الذي أَوْجَبَ فسادَ شبهتِه[4]: أن الإنسانَ قد يُطْبِقُ شَفَتَيْهِ ويَتَنَحْنَحُ، فيُوجَدُ الصوتُ في جوفه ويسمعُ السامعُ منه، وقد يَسُدُّ فَمَهُ وأَنْفَهُ ويَقْبِضُ عليهما، ومع ذلك تَسْمَعُ القَرْقَرَةَ والتَّنَحْنُحَ، ثم لو كان ذلك جسمًا لسُمِعَ على

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٥٩٦.

(٢) في الأصل: «ومن» بدون «فإن». والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٥٩٦.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٥٩٦: فإن قال.

(٤) في الغنية للشارح ٢/٥٩٦: والذي يبطل قاعدة كلامه.

الدوام، فلمَّا لم يُسْمَعْ إلا حالةً واحدةً عُلِمَ أنه عَرَضٌ.

ولهؤلاءِ شُبَهٌ مبنيةٌ على مجاري العادات، ويجوزُ انخراقُ العادة فيها؛ فأضربنا عنها.

* فإن قيل: إذا قُرِعَ الطَّسْتُ، فإنه يَطِنُّ ويتمادى طنينُه زمانًا، مِن غيرِ أن نَتَخَيَّلَ في أجزائِه اصطكاكًا؛ فإنها مُتَراصِفَةٌ[1]؛ فكيفَ يستقيمُ هذا على قول أبي الحسن حيثُ قال: «الصوت: اصطكاكُ الجِرْمَيْنِ، وهو نوعٌ مِن الحركة»؟!

* قلنا: لا نُنْكِرُ أن يكونَ في أجزاءِ الطَّسْتِ تَخَلْخُلٌ، فيسلُكُ فيه الهواءُ، فَيَصُكُّ بعضَ أجزائه ببعض؛ لأنه إنما يَطِنُّ ما دامَ يتحرَّكُ.



(١) في الغنية للشارح ٢/٥٩٦: متراصة.

القَوْلُ
في إثباتِ الكلامِ لله تعالى

قال الإمامُ ﷺ: مذهبُ أهلِ الحقِّ: أن الباريَ تعالىٰ مُتكلِّمٌ، آمِرٌ، ناهٍ، مُخْبِرٌ، واعِدٌ، مُتوعِّدٌ. وقد قدَّمنا في خَلَلَ إثباتِ أحكام الصفات المعنوية الطريقَ إلىٰ إثبات العلم بكون الإله سبحانه مُتكلِّمًا... الفَصْلَ إلىٰ آخِره(١).

وسبيلُ تحريرِ الدليل (١١٩/ف) **علىٰ إثبات كون الرب سبحانه متكلِّمًا وأن له كلامًا**: ما ثبتَ بأدلة العقول أنه حَيٌّ، والحَيُّ يَصِحُّ أن يتكلَّمَ ويأمرَ وينهىٰ، كما يَصِحُّ أن يعلَمَ ويَقْدِرَ، فلو لم يَتَّصِف بالكلامِ وجبَ أن يَتَّصِفَ بضِدِّهِ، كما أنه لو يَتِّصِف بالعلم وجبَ أن يَتَّصِفَ بضدِّه.

وقد قام الدليلُ علىٰ ثبوتِ أضدادِ الكلام، وأَبْطَلْنا قولَ مَنْ قال: «إنه مِن صفات الأفعال»، وفي ثبوتِ ضِدٍّ للكلامِ قديمٍ نَفْيٌ لكون الإله سبحانه آمِرًا ناهيًا واعدًا مُتوعِّدًا، وذلك محالٌ. ولأن أضدادَ الكلام نقائصُ، فلو كان الرَّبُّ سبحانه موصوفًا بها أو ببعضِها لكان ذا آفةٍ، ويتعالىٰ اللهُ عن النقائص والآفات.

ولهم علىٰ هذا أسئلةٌ ذكرناها في باب إثبات العلم بأحكام الصفات.

ومِمَّا تَمَسَّكَ به **الأصحابُ**: أن قالوا: قد ثبتَ أنه سبحانه مَلِكٌ مُطاعٌ، ومِن حُكْمِ المَلِكِ: أن يكونَ له أمرٌ مُطَاعٌ ونَهْيٌ مُتَّبَعٌ مُمْتَثَلٌ.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٩٩.

هذا ما ذكره الأستاذُ أبو إسحاق.

وقد ذكرَ الإمامُ هذه الطريقةَ في مَعْرِضٍ آخَرَ فقال: كما نعلمُ بعقولنا أن تَرَدُّدَ الخَلْقِ علىٰ صنوف التغايير مِن الجائزات؛ كذلك تَصَرُّفُهم وتَرَدُّدُهم تحتَ أمرٍ مُطَاعٍ ونَهْيٍ مُتَّبَعٍ مِن الجائزات.

عَنَىٰ بهذا: كونَهم مطيعين أو عصاة.

قال: وإذا قضىٰ العقلُ بجوازِ ذلك، فكلُّ جائزٍ مِن صفاتِ الخَلْقِ مُسْتَنِدٌ إلىٰ صفةٍ واجبةٍ لله تعالىٰ؛ فيجبُ مِن جوازِ انسلاكِهم في الأوامر والنواهي اتصافُ ربهم بالأمر والنهي والوعد والوعيد، فهو المَلِكُ حقًّا، ولا يَتِمُّ وَصْفُ المَلِكِ دون الاتصاف بالاقتدار علىٰ تغييرِ الخَلْقِ وإمكانِ توجيه الأمر والنهي عليهم تَعَبُّدًا وتكليفًا؛ فتقرَّرَ بذلك وجوبُ كونه متكلِّمًا واجبَ الطاعة.

وسنعودُ إلىٰ هذا الفَصْلِ إنْ شاء الله، ونزيدُه تقريرًا في أثناء الكتاب.

ومِمَّا ذكره الأستاذُ أبو إسحاق: أن قال: أحكامُ الأفعالِ لا تَرْجِعُ إلىٰ صفاتِ الأفعال ولا إلىٰ أنفسِها، وإنما ترجعُ إلىٰ قول الله تعالىٰ، وهذا مِن أَدَلِّ الدليل علىٰ ثبوت الأمر والنهي والوعد والوعيد، فورودُ التكليفِ علىٰ العباد دليلٌ علىٰ كلام الله تعالىٰ وجواز إرسال الرسل، وورودُ التكليفِ دالٌّ علىٰ علمِه، وعلمُه دالٌّ علىٰ ثبوتِ الكلامِ الصِّدْقِ أَزَلًا؛ إذ العالِمُ بالشيء لا يخلو عن نُطْقِ النفس بما يعلمُه، وذلك هو التدبيرُ أو الخبرُ.

وربما يُعبِّرُ عن هذا[1]: بأنه لو لم يكن القديمُ سبحانه متكلِّمًا، لاستحالَ منه التعريفُ والتنبيهُ علىٰ التكليف؛ لأن طُرُقَ التعريف معلومةٌ، وذلك

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٣٥: وربما يعبر عن هذه النكتة بعبارة أخرىٰ فقال. . . .

كالكتابة والعبارة والإشارة، وشيءٌ مِن هذا لا يَقَعُ به التعريفُ دون أن يكونَ ترجمةً عن الكلام القائم بالنفس، ومَنْ لا كلامَ له استحالَ أن يُنَبِّهَ غيرَه على المعنى الذي يستندُ إلى الكلام.

ومِمَّا يَدُلُّ على ثبوتِ الكلام لله تعالى: آياتُ الرسل ﷺ؛ فإنها كانت أدلةً، ولا تَدُلُّ على الصدق لأنفسها، وإنما تَدُلُّ مِن حيثُ كانت نازلةً منزلةَ قولِه لِمُدَّعِي الرسالةِ: «صَدَقْتَ»، والتصديقُ مِن قبيل الأقوال، ولا يكونُ المُصَدِّقُ مُصَدِّقًا لغيره بفعله التصديقَ، وإنما يكونُ مُصَدِّقًا له لقيامِ التصديق بذاته، وهو قولُه في نفسه: «صَدَقْتَ».

وأيضًا: فإننا أجمعنا على أننا في وقتنا مأمورون بأمرِ الله تعالى ومنهيُّون بنهيه، ومَنْ صارَ مِن المعتزلة وغيرهم إلى أن الكلامَ حروفٌ وأصواتٌ، يقولُ: إن الكلامَ كما وُجِدَ عُدِمَ؛ إذ لا بقاءَ للحروف والأصوات.

قال الإمامُ: وإذا ثبتَ كونُ الرَّبِّ سبحانه متكلِّمًا، فقد جازَ أن نتكلَّمَ في صفةِ كلامه. اعلمُوا وُقِيتُم البِدَعَ: **أن مِن مذهبِ أهل الحقِّ**: أن الباريَ سبحانه متكلِّمٌ بكلامٍ أَزَليٍّ، لا مُفْتَتَحَ لوجوده. وأَطْبَقَ المنتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام، ولم يَصِرْ صائرٌ إلى نفيه، ولم ينتحِل أحدٌ في كونِه متكلِّمًا نِحْلَةَ نُفَاةِ الصفات في كونِه عالِمًا حَيًّا قادرًا لنفسه.

ثم ذهبت المعتزلةُ والخوارجُ والزيديةُ والإماميةُ ومَنْ عداهم مِن أهل الأهواء إلى أن كلامَ الباري تعالى حادثٌ مُفْتَتَحُ الوجود.

وصار صائرون مِن هؤلاء إلى الامتناع مِن تسميته مخلوقًا مع القطع بحدَثِه؛ لِمَا في لفظِ «المخلوقِ» مِن إيهام الخُلْفِ؛ إذ الكلامُ المُخْتَلَقُ هو

الذي يُبْدِيه المتكلِّمُ تَخَرُّصًا مِن غيرِ أصلٍ[١]. كما قالَ تعالىٰ خبرًا عن الكفار أنهم قالوا: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧] أي: اختلاقُهم وأكاذيبُهم.

وهذا لا حاصلَ وراءَه؛ إذ الأُمَّةُ مُجْمِعَةٌ علىٰ أن كل مُحْدَثٍ مخلوقٌ، وعلىٰ أن أقوالَ الرُّسُلِ ـ مع وجوب العصمة لهم ـ مخلوقةٌ، وأن معرفةَ الله تعالىٰ مخلوقةٌ، وأن الرَّبَّ تعالىٰ خالقٌ، ولو كان الخَلْقُ يُنْبِئُ عن التَّخَرُّصِ، لوجبَ الامتناعُ مِن إطلاق الاسم المُشْتَقِّ منه في حَقِّ الإله سبحانه.

وأطلقَ معظمُ المعتزلة لفظَ «المخلوق» علىٰ كلام الله تعالىٰ.

وذهبت الكَرَّامِيةُ إلىٰ أن كلامَ الله تعالىٰ قديمٌ، وهو قدرتُه علىٰ القول، وقَوْلَهُ حادثٌ قائمٌ بذاته، والقرآنَ قولُ الله تعالىٰ وليس بكلامِ الله تعالىٰ، وزعموا أنه ليس بقائلٍ بقوله[٢].

وذهبَ ذاهبون مِن أهل الظاهر إلىٰ الوَقْفِ فيما نحنُ فيه، وقالوا: نُطْلِقُ القولَ بأن القرآنَ مُحْدَثٌ؛ تَمَسُّكًا بقوله تعالىٰ: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]. وتَوَقَّفُوا في إطلاقِ المخلوقِ، ومنهم مَنْ قَطَعَ بأنه ليس بمخلوقٍ، وهم الأكثرون[٣].

واعلموا أن مِن قضية أصلنا: أن كلامَ الله تعالىٰ واحدٌ، وهو مع وَحْدَتِهِ

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٩٩.

(٢) أي: ليس قائلًا بسبب قوله القائم به، بل بسبب القائلية. انظر: الإرشاد للجويني ص١٠١.

(٣) كذا إيراد هذه الفقرة في الأصل، وإيرادها في الغنية للشارح ٢/٦٣٦: وذهبت جماعة من أهل الظاهر إلىٰ الوقف في الذي نحن فيه، قالوا: لا نطلق القول بأن القرآن قديم ولا نقول بأنه مخلوق، بل نتوقف فيه. وصار بعض هؤلاء إلىٰ القطع بأن القرآن محدث وحديث؛ تمسكًا بقوله تعالىٰ: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾، والأكثرون قطعوا بأنه ليس بمخلوق.

يتعلَّقُ بجميع مُتَعلَّقاتِ الكلامِ، كما نقولُ في صفاتِ ذاته مِن العلم والقدرة والإرادة والإدراك؛ فنقولُ: كلامُ اللهِ تعالىٰ خبرٌ عن كلِّ ما يَصِحُّ الإخبارُ عنه صِدْقًا وتحقيقًا، وهو سبحانه مُخْبِرٌ عن وجود الموجودات وعدم المعدومات وتقدير المقدَّرات، وخبرُه مُتَعَلِّقٌ بكل مُخْبَرٍ علىٰ ما هو عليه، كما أن علمَه متعلِّقٌ بكل معلوم علىٰ ما هو عليه.

فإذا ثبت ذلك مِن أصلنا: فما أَمَرَ اللهُ تعالىٰ به فخبرُه خبرٌ عن كونِه أمرًا وكونِ ذلك الشيء مأمورًا به، وما نَهَىٰ عنه فخبرُه خبرٌ عن تلك القضيةِ التي وجدناها[1]، وكلامُه الواحدُ يَتَعَلَّقُ بهذه المُتَعَلَّقاتِ علىٰ أوصافِها، كما قلنا في العلم، وما لم يَأْمُرْ به ولم يَنْهَ عنه فخبرُه خبرٌ عن ذلك علىٰ الوجه الذي عَلِمَهُ، ولو قَدَّرْنَا أمرًا متعلِّقًا بما أَخْبَرَ أنه لم يَأْمُرْ به، وأخبرَ عن كونه غيرَ مأمور به ـ لتناقضَ الخبران وأَدَّىٰ إلىٰ الخُلْفِ، وذلك مستحيلٌ، وهذا واضحٌ لا خفاءَ به.

ثم الدليلُ علىٰ إثباتِ الكلامِ الأزلي: ما قَدَّمناهُ مِن أن الحَيَّ يَصِحُّ أن يتكلَّمَ، فلو لم يَتَّصِفْ بالكلام وجبَ أن يَتَّصِفَ بضِدِّه، وذلك آفةٌ ونقصٌ.

والطريقةُ الثانيةُ[2]، **وهي عمدةُ شيخِنا أبي الحسن وغيره مِن الأئمة، وذلك أنهم قالوا**: قد حصلَ الاتفاقُ علىٰ أنه سبحانه متكلِّمٌ بكلامٍ، وأنه لا بُدَّ مِن ضَرْبٍ مِن الاختصاص في إضافة الكلام إليه، ثم الاختصاصُ المتفقُ عليه مذهبًا المقضيُّ به عقلًا لا يخلو: إما أن يكونَ اختصاصَ قيامٍ كما صِرْنَا إليه،

---

(١) هذه أقرب قراءة لهذه الكلمة في الأصل، وقد قرأها ناسخ (ع): «وجهناها»، وقرأها ناسخ (س): «ذكرناها»، والعبارة في الغنية للشارح (ل: ٨٢): وما نهىٰ عنه فخبره خبر عن ذلك.

(٢) يعني: والطريقة الثانية من طرق إثبات الكلام الأزلي.

وإما أن يكونَ اختصاصَ فِعْلٍ بالفاعلِ كما صار إليه المعتزلةُ، وإما أن يكونَ علىٰ قضيةٍ مخصوصةٍ كما صارَ يَدَّعيها معتزلةُ البصرة في الإرادة الثابتة لا في مَحَلٍّ.

فأما جهةُ اختصاصِ الفعل بالفاعل فقد أبطلناها فيما تقدَّمَ، وبَيَّنَّا: أنه لا فَصْلَ بين خَلْقِ الأجسام وسائر ضروب الأعراض وبين خَلْقِ الكلام، في أنه لا يَرْجِعُ إلىٰ القديم سبحانه صفةٌ حقيقيةٌ مِن خَلْقِ جميعِ ما يَخْلُقُ. ويَبْطُلُ تفسيرُ الاختصاص بكون الكلام متعلِّقًا بسمعه وعلمه وإرادته وبصره؛ فإن هذه الوجوهَ تتحقَّقُ في كلام العباد مع اختصاصهم بالاتصاف به. ولا يَصِحُّ أن يقالَ: «إن الكلامَ يختصُّ بالقديمِ علىٰ وَجْهٍ بصفةٍ نفسيةٍ للباري تعالىٰ»؛ فإن ذلك إجمالٌ لادِّعاءِ الاختصاص، ونحنُ في محاولة إيضاحه علىٰ التفصيل.

فلم يَبْقَ إذًا إلا اختصاصُ القيامِ؛ فوجبَ الحكمُ بقيامِ الكلام بذاته تعالىٰ، كما يجبُ الوصفُ بكونه متكلِّمًا، وإذا ثبتَ ذلك تَرَتَّبَ عليه استحالةُ كونِه حادثًا؛ لقيام الدليل علىٰ استحالة قبوله سبحانه للحوادثِ، ولا يبقىٰ بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهبُ أهل الحق في وصف الباري سبحانه بكونه متكلِّمًا بكلامٍ قديمٍ أزليٍّ.

وقد سَلَكَ **شيخُنا أبو الحسن** طريقةً، عَظُمَ فيها التشغيبُ وكَثُرَت المطالَبَاتُ، وما ذكرناه يُغْنِي عنها، غيرَ أني أُورِدُها علىٰ رَسْمِ الأصحابِ وأُوجِزُ فيها.

قال رضي الله عنه: لو كان كلامُ الباري سبحانه حادثًا، لم يَخْلُ: مِن أن يقومَ بذات الباري تعالىٰ؛ فيكونُ مَحَلًّا للحوادثِ بمثابةِ الجواهر، أو يَحْدُثَ لا في مَحَلٍّ، وذلك محالٌ؛ لأنه يُؤَدِّي إلىٰ إبطال التفرقة بين ما يقومُ بنفسه وبين ما

لا يقومُ بنفسه، علىٰ أن في نَفْيِ المحلِّ نَفْيَ الاختصاص؛ إذ ليس اختصاصُه به سبحانه أَوْلَىٰ مِن اختصاصه بغيره.

وإنْ حدثَ في محلٍّ آخَرَ وقامَ به، كان كلامًا لذلك المحلِّ، وكان المحلُّ به متكلِّمًا آمرًا ناهيًا؛ لأن كلَّ قائمٍ بمحلٍّ يختصُّ به اختصاصًا، يجبُ أن يُضَافَ إليه عند العبارة [عنه][1] بأخصِّ أوصافِه، أو يُشْتَقَّ له أو للجملةِ التي المحلُّ منها وصفٌ منه: إما مِن أخصِّ وصفِه، أو أعمِّ أوصافِه، أو مِن معناه، أو تَصِحُّ إضافتُه إليه بأخصِّ وصفه، وإذا لم يكن كذلك بطلَ أن يخلُقَ كلامَه في محلٍّ، وإذا بطلت هذه الأقسامُ بطلَ كونُه حادثًا ووجبَ كونُه قديمًا.

وقد ذكرَ الأستاذُ أبو منصور وغيرُه هذه الطريقةَ وبَسَطُوها[2].

وبيانُ ذلك: أن السوادَ إذا قامَ بجوهرٍ، اشْتُقَّ له مِن أَبْيَنِ صفتِه وصفٌ، فقيل: «أسودُ»؛ أخذًا مِن السواد، وإذا قامَ العِلْمُ بمحلٍّ اشْتُقَّ لمحلِّه أو للجملةِ التي المحلُّ منها اسمُ عالِمٍ، وهذا مما لا يتعلَّقُ الاشتقاقُ فيه بالأخصِّ؛ فإن أخصَّ وصفِه كونُه عِلْمًا[3] بمعلومٍ مُعَيَّنٍ، والروائحُ المخصوصةُ إذا قامت بمَحَالَّ، فأقصىٰ ما يقالُ فيها أن يقالَ: «لها رائحةٌ طيبةٌ أو كريهةٌ»؛ فلا بُدَّ مِن تقديرِ إضافةٍ (١٢٠/ف) علىٰ خصوصٍ أو علىٰ غيرِ خصوصٍ، فيقالُ: «رِيحُ المِسْكِ وطَعْمُ العَسَلِ»، وفي مسألتنا ليس يَرْجِعُ إلىٰ المحلِّ مِن الكلامِ صفةٌ أصلًا؛ فلا يقالُ: «كلامُ المحلِّ».

❁ **فإن قيل**: يَرْجِعُ إلىٰ المحلِّ التصويتُ.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٣٨.

(٢) انظر: أصول الدين لأبي منصور البغدادي ص١٠٦.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٦٣٨: عالمًا.

* قلنا: ما يرجعُ إلى المحلِّ يجبُ أن يكونَ أَخصَّ مِمَّا يرجعُ إلى صفةِ الفعل أو صفة الفاعل، كما أن الربَّ سبحانه [لو](١) يخلقُ لَوْنًا في المحلِّ أو حركةً فيه، فله وصفُ(٢) الخالقيةِ، وللمحلِّ وصفُ التحركِ والتلوُّنِ(٣)، والتصويتُ أَعَمُّ مِن التكلُّمِ.

* فإن قيل: إذا خلقَ اللهُ تعالى كتابةً في مَحَلٍّ، فيرجعُ إلى المحلِّ ماذا؟

* قلنا: قد يرجعُ مِن معنى الكتابة إلى المحلِّ اسمٌ خاصٌّ؛ فيقالُ: «مجتمعٌ»؛ لأن الكتابةَ معناها الاجتماعُ، [و] منه(٤): «كتيبةُ الجيش»، وقد اجتمعت الرُّقُومُ والرُّسُومُ.

ثم قال الإمامُ: وهذه الطريقةُ على طولها لا تُفْضِي إلى المَقْصِد، ما لم تُعَضَّدْ بالطريقة الأولى، وهي: أَنَّا أجمعنا على أن للكلام اختصاصًا بالمتكلِّم على وَجْهٍ، وإذا بطلَ اختصاصُ الفعلِ تَعَيَّنَ اختصاصُ القيامِ، وقد أوضحنا استحالةَ قيامِ الحوادث بذات الإله سبحانه(٥).

فهذه أدلةُ أهلِ الحق: في إثبات الكلام لله سبحانه، وفي قِدَمِهِ.

ثم نقولُ للمعتزلة: الكلامُ في الحَدَثِ والقِدَمِ فَرْعٌ للكلام في إثباتِ أَصْلِ الكلام لله ﷻ، فما دليلُكم معاشرَ المعتزلة على أن لله تعالى كلامًا؟ وبِمَ تُنْكِرُونَ على مَنْ يقولُ: إنه سبحانه ليس بمتكلِّمٍ أصلًا؟ وقد بَيَّنَّا أن خَلْقَهُ

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٣٨.

(٢) في الأصل: فلوصفه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٣٨.

(٣) في الأصل: والسكون. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٣٨.

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها المقام.

(٥) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١١٥).

الأصواتَ في المَحَالِّ بمثابةِ خَلْقِهِ الجواهرَ والأعراضَ، وليس يرجعُ إلىٰ ذاته ووجوده حُكْمٌ منها علىٰ الحقيقة، وإنما يخلُقُ أصواتًا في جسمٍ مِن الأجسام دالَّةً علىٰ إرادته، وبالضرورةِ نعلمُ أن مَنْ سَمِعَ من مُتَصَوِّتٍ[١] صوتًا أو كلامًا لم يَجُزْ أن يكونَ كلامًا لغيره أو يتكلَّمَ به سواه.

❊ فإن قالوا: قد ثبتَ أن المتكلِّمَ: مَنْ فَعَلَ الكلامَ، والربُّ سبحانه مُقْتَدِرٌ علىٰ جميع الأجناس.

❊ قلنا: فما دليلُكم علىٰ أن ما اقْتَدَرَ عليه مِن الكلام وَقَعَ؟ وليس كلُّ ما يَقْضِي العقلُ بكونِهِ مقدورًا له سبحانه يجبُ كونُه واقعًا؛ إذ ذلك يُؤَدِّي إلىٰ وقوعِ ما لا يتناهىٰ مِن الحوادث؛ مِن حيثُ كانت المقدوراتُ غيرَ متناهيةٍ.

❊ فإن قالوا: إنما عرفنا وقوعَ الكلام واتصافَه بكونه متكلِّمًا بالمعجزاتِ الدالة علىٰ صِدْقِ مُدَّعِي النبوة، ثم الأنبياءُ أخبروا عن كلام الله تعالىٰ ووقوعه، وهم المُصَدَّقُونَ المُؤَيَّدون بالآيات الباهرة.

وعَضَدُوا الكلامَ بأن قالوا: قد أَسْنَدْتُم العلمَ بنفي النقائص إلىٰ السمع، ثم بَنَيْتُم [إثباتَ][٢] كلامِ الله تعالىٰ علىٰ المعجزات؛ فَبِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يَسْلُكَ مسلكَكم في ذلك؟!

❊ قلنا: خصومُنا مِن المعتزلة مَصْدُودون أَوَّلًا عن إثبات المعجزات، والتوصُّلِ إلىٰ العلم بوجوهِها[٣] الدالةِ علىٰ صِدْقِ المُتَحَدِّينِ بها، علىٰ ما سنذكرُ ذلك في موضعه، إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ.

---

(١) في الأصل: صوت. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٣٩.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص١١٣.

(٣) في الأصل: بوجهها. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٣٩.

ثم نقولُ لهم: لا يستمرُّ[(١)] لكم ما استقامَ لنا؛ فإنَّا قلنا عند محاولة ما رُمْنَاهُ: مَنْ تَصَدَّىٰ للمُلْكِ، وتَصَدَّرَ لمنصبِه في موعد معلومٍ، واحتفَّ به الحاضرون المختصون بخدمته مِن حاشيته، ثم ادَّعَىٰ مِن جملة الحاضرين مُدَّعٍ: «أنه رسولُ المَلِكِ إلىٰ مَنْ شَهِدَ وغابَ»، وذلك بمرأىٰ مِن المَلِكِ ومَسْمَعٍ، واستَشهَدَ في هذه الحالة علىٰ إثبات الرسالة بأمرٍ يَصْدُرُ مِن الملكِ خارقٍ للمألوف مِن عادته؛ فأجابه الملكُ إلىٰ مُنَاهُ ووافقَ دعواه ـ فيدُلُّ ذلك علىٰ تصديقِ الملك إياه بقولٍ في نفسه.

والفِعْلُ الظاهرُ مُتَرْجِمٌ عنه، نازلٌ منزلةَ العبارة المصطلَح عليها في إفهام المعاني؛ مِن حيثُ إن المتكلِّمَ إذا خاطبَ غيرَه يجعلُ عبارتَه ترجمةً عَمَّا في نفسه مِن القول، كالأمر والنهي والخبر وغيرِ ذلك؛ كذلك الرَّبُّ تعالىٰ يجعلُ ما يُظْهِرُهُ علىٰ أيدي الرسل ـ مِن خوارق العادات التي لا يَقْدِرُ عليها غيرُه، علىٰ وَفْقِ دعواهم ـ عَلَمًا دالًّا علىٰ صِدْقِهم وترجمةً عن تصديقهم.

هذا سبيلُنا.

ولا يَسْتَتِبُّ ذلك للمعتزلة؛ فإن المَعْنِيَّ بكون الباري سبحانه متكلِّمًا عندهم: أنه فاعلٌ للكلام، وليس في ظهور الآيات ما يَدُلُّ على أن الربَّ تعالى خَلَقَ أصواتًا مُتَقَطِّعَةً في بعض الأجسام هي الكلامُ، وإنما ترتبطُ المعجزاتُ بتصديقِ مُظْهِرِها إذا كان التصديقُ صفتَه وكان مُتَّصِفًا به على التحقيق، وليس يرجعُ مِن الفعل صفةٌ حقيقيةٌ إلى الفاعل؛ فلا تكونُ المعجزاتُ دالَّةً على ثبوتِ الكلام.

والذي يُوضِحُ غَرَضَنا في ذلك: أَنَّا بَيَّنَّا بالبراهين أن المُصَدِّقَ لا يكونُ مُصَدِّقًا لِفِعْلِهِ التصديقَ؛ إذ التصديقُ مِن أقسام الكلام، وقد أَبْطَلْنا مذهبَ مَنْ

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٣٩: لا يستقيم.

يقولُ: «المتكلِّمُ: مَنْ فَعَلَ الكلامَ»، وذلك يحتوي على التصديقِ؛ فإنه مِن الكلام؛ فإذا بَطَلَ كونُ الباري تعالى مُصَدِّقًا للرسل بقولٍ على مذاهب المعتزلة، ووَجْهُ دلالةِ المعجزة على صِدْقِ الأنبياءِ نزولُها منزلةَ التصديقِ بالقول ـ فعند ذلك يَتَّضِحُ بطلانُ وَجْهِ دلالةِ المعجزات على فاسدِ عقائدهم، وفي بطلانِ المعجزات انحسامُ السُّبُلِ المُفْضِيَةِ بسالكها إلى إثبات القول لله تعالى.

فهذه طِلْبَةٌ عليهم قبل الخَوْضِ في مقصود المسألة.

ومِمَّا نُطَالِبُهم به: أن نقولَ: بِمَ تُنْكِرُونَ على مَنْ يَزْعُمُ أنه سبحانه مُتَكلِّمٌ لنفسه، كما أنه سبحانه حَيٌّ عالِمٌ قادرٌ عندكم لنفسه، وتُلْزِمُونَ [مِثْلَ][1] ذلك في كونِه مريدًا، كما قَدَّمناهُ؟

❊ **فإن قالوا**: يمتنعُ كونُه مريدًا متكلِّمًا لنفسه؛ مِن حيثُ إن الصفةَ الثابتةَ للنفس يجبُ أن يَعُمَّ تعلُّقُها إذا كانت متعلِّقةً بسائر المتعلَّقات؛ ولذلك وجبَ كونُه عالِمًا بجميع المعلومات؛ مِن حيثُ كان عالِمًا لنفسه.

❊ **وهذا الذي ذكروه دعوى عَرِيَّةٌ**[2]، **وللمُطَالِبِ أن يقولَ**: إنه سبحانه مريدٌ لنفسه ببعضِ[3] المرادات دون بعض، وهذا بمثابةِ اختصاص الإرادة الحادثة بمتعلَّقِها.

❊ **فلو قال قائلٌ**: لِمَ اخْتُصَّت الإرادةُ بمتعلَّقِها؟ وهلَّا تَعَدَّتْهُ إلى ما عداه!

❊ **فمِنْ جوابِ المحققين**: أن كلَّ متعلِّقٍ بمتعلَّقٍ فَمُخْتَصٌّ به لا يُعَلَّلُ اختصاصُه، وإنما اخْتُصَّ لنفسه كما تَعَلَّقَ لنفسِه؛ فهذا حكمٌ نَفْسِيٌّ لا

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح (ل: ٨٣).

(٢) أي: عن البرهان، كما في الغنية للشارح ٢/٦٤٠.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٦٤٠: لبعض.

يجبُ تعميمُه.

ثم نقولُ: لَسْنَا نُسَلِّمُ أن الدَّالَ علىٰ كون الإله سبحانه عالِمًا بكل معلومٍ كونُه عالِمًا لنفسه، وإنما الدَّالُ عليه وجهٌ آخَرُ، ولا مَخْلَصَ لهم مِن هذه الطِّلْبَةِ.

علىٰ أنهم نَقَضُوا ما أَسَّسُوهُ؛ حيثُ قالوا: إنه سبحانه قادرٌ لنفسه، ثم زعموا: أن كونَه قادرًا لا يتعلَّقُ بجميعِ المقدورات؛ فإن المقدوراتِ[1] ليست مقدورةً للباري تعالىٰ عندهم؛ فهذه صفةٌ نفسيةٌ علىٰ زعمهم خَصَّصُوها.

❊ **فإن قالوا:** لو كان سبحانه متكلِّمًا لنفسه، لكانت نَفْسُه في حكم الأصوات والحروف.

❊ **قلنا:** قد أَوْضَحْنَا إثباتَ كلامٍ ليس بحروفٍ ولا أصواتٍ.

ثم نقولُ: إذا لم تُبْعِدُوا أن يكونَ قادرًا عالِمًا لنفسه، وليست نَفْسُه في حكم العلم والقدرة ـ فلا تُبْعِدُوا أيضًا أن يكونَ متكلِّمًا لنفسه، وليست نَفْسُه في حكم الحرف والصوت.

ثم لو طالبناهم بالتسوية بين الكلام والإرادة وقلنا: إذا لم يمتنع أن يكونَ مريدًا بإرادةٍ يخلقُها لا في مَحَلٍّ، وجبَ أن لا يمتنعَ أن يكونَ متكلِّمًا بكلامٍ يخلقُه لا في مَحَلٍّ، كما قال أبو الهُذَيْل: الخَلْقُ للشيء: هو إحداثُ قولٍ لا في مَحَلٍّ[2].

ثم **قال الإمامُ:** واعلموا بَعْدَ هذا: أن الكلامَ مع المعتزلة وسائرِ

---

(١) كذا في الأصل، وفي الإرشاد للجويني ص١١٦: فإن مقدورات العباد.

(٢) هكذا العبارة في الأصل، وقد خلت عن جواب الشرط، ولعل تقديره: لما استطاعوا دفعها، أي: التسوية.

المخالفين في هذه المسألةِ ـ مِن الخوارج والمرجئة وغيرِهم مِن القائلين بخلق القرآن ـ يتعلَّقُ بالنفي والإثبات ؛ فإنَّ ما أَثْبَتُوهُ وقَدَّرُوهُ كلامًا فهو في نفسه ثابتٌ ، وقولُهم: «إنه كلامُ الله تعالىٰ» إذا رُدَّ إلىٰ التحصيل آلَ الكلامُ إلىٰ اللُّغَاتِ والتسمياتِ ؛ فإن معنىٰ قولِهم: «إن هذه العباراتِ كلامُ الله تعالىٰ» أنها خَلْقُهُ ، ونحن لا نُنْكِرُ كونَها خَلْقًا لله تعالىٰ ، ولَكِنَّا نمتنعُ مِن تسميةِ خالق الكلام متكلِّمًا به ؛ فقد أَطْبَقْنَا علىٰ المعنىٰ ، وتَنَازَعْنَا ـ بعد الاتفاقِ ـ في تسميتِه.

والكلامُ الذي يَقْضِي أهلُ الحق بِقِدَمِهِ: هو الكلامُ القائمُ بالنفس ، والمخالفون يُنْكِرُونَ أصلَه ، [ولا يُثْبِتُونه][(١)] ؛ فيُنَازِعُوا بعد إثباته في حدوثه وقِدَمِهِ ؛ فلم نجتمع علىٰ موصوفٍ واحدٍ ثم اخْتَلَفْنَا في حدوثِه وقِدَمِهِ ؛ فإذا تَعَرَّضْنَا للحِجَاجِ كان مَسَاقُهُ إثباتَ موجودٍ نَفَوا أَصْلَهُ ؛ فنقولُ: قد ثبتَ كونُ الرَّبِّ سبحانه متكلِّمًا بكلام ، والعقلُ يَقْضِي باختصاص الكلام به ، ثم لا يخلو الاختصاصُ: إما أن يكونَ مِن حيثُ كان فِعْلًا لله تعالىٰ ، وإمَّا أن يكونَ مِن حيثُ [يكونُ][(٢)] قائمًا بذاته ، وإذا أبطلنا التقسيمَ الأولَ تَعَيَّنَ الثاني[(٣)].

وقد سَرَدْنَا الطريقةَ علىٰ وجهها ، وضَمَمْنَا إليها مسالكَ للأصحابِ (١٢١/ف) ؛ فوَضَحَ المَقْصدُ ، بعون الله تعالىٰ وتوفيقه.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص١١٧.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٤١.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص١١٦.

شُبَهُ المُخَالِفِينَ

فَمِمَّا عَوَّلُوا عليه: أن قالوا: إذا أَثْبَتُّم لله تعالىٰ كلامًا أَزَلِيًّا، لم يَخْلُ بعد ذلك مِن أمرين: إمَّا أن تَقْضُوا بكونِ الكلام الأزليِّ أمرًا نهيًا إخبارًا، وإمَّا أن لا تَقْضُوا بذلك. فإنْ زعمتُم أنه كان في الأزلِ أمرًا نهيًا؛ فقد أَحَلْتُم؛ فإن مِن حكم الأمر والنهي: أن يُصَادِفَا مأمورًا ومَنْهِيًّا، ولم يكن في الأزلِ مُخَاطَبٌ مُتَعَرِّضٌ لأن يُحَثَّ علىٰ أمرٍ أو يُزْجَرَ عن آخَرَ، وليس يُعْقَلُ أمرٌ لا مأمورَ له، ويستحيلُ كونُ المعدومِ مأمورًا. وإنْ زعمتُم أن الكلامَ في الأزل لم يكن موصوفًا بأحكام أقسام الكلام؛ فقد ذهبتُم إلىٰ ما لا يُعْقَلُ، والكلامُ علىٰ المذهب رَدًّا وقَبُولًا يَنْبَنِي علىٰ كونه معقولًا.

قلنا: قد ذهبَ عبدُ الله بنُ سعيدٍ مِن أئمتنا إلىٰ أن الكلامَ الأزليَّ لا يَتَّصِفُ بكونه أمرًا نهيًا إلا عند وجود المخاطَبين واستجماعِهم شرائطَ التكليف، فإذا أَبْدَعَ اللهُ تعالىٰ العبادَ، وأَفْهَمَهُم كلامَه علىٰ قضيةِ أَمْرٍ أو مُوجَبِ زَجْرٍ أو مُقْتَضَىٰ خَبَرٍ ـ اتَّصَفَ عند ذلك بهذه الأحكام؛ فهي مِن صفاتِ الأفعال عنده، بمثابةِ اتصاف الباري تعالىٰ فيما لا يَزَالُ بكونِه خالقًا رازقًا مُحْسِنًا مُفْضِلًا[1].

فهو كلامٌ لنفسه، وأمرٌ ونهيٌ وخبرٌ وخطابٌ وتكليمٌ لا لنفسه، بل لإفهام المخاطَبِ كونَه أمرًا نهيًا، والمَعْنِيُّ بالإفهام: خَلْقُ العلم في قلبِ المخاطَب بذلك، ورودُ العبارة عنه علىٰ وجهٍ يعلمُ المخاطَبون بها أنها في لغتهم أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ.

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١١٩.

وإنما قال عبدُ الله بنُ سعيدٍ ومَنْ تَبِعَهُ في ذلك هذا القولَ ؛ لاستبعادهم تقديرَ أمرٍ والمأمورُ معدومٌ.

واختلفَ جوابُ هؤلاء في كون الكلام الأزلي خبرًا:

فمنهم مَنْ قال: لا بد أن يكونَ خبرًا ؛ لأنه لو لم يكن خبرًا لكان خارجًا عن أقسام الكلام بالكلية ، وكان الربُّ سبحانه لم يَزَلْ مُخْبِرًا عن نفسه وصفاته وعَمَّا سيكونُ مِن أفعاله ، ولا يستدعِي الخبرُ مخاطَبًا ، وإنما الخطابُ يستدعِي مخاطَبًا.

وقال بعضُهم: إنما يكونُ الكلامُ الأزلي خبرًا عند وجود السامعين.

قال الإمامُ: وهذه الطريقةُ وإنْ دَرَأَتْ تشغيبًا فهي غيرُ مرضيةٍ ، بل المَرْضِيُّ طريقةُ شيخِنا أبي الحسن رحمه الله: أن الكلامَ الأزليَّ لم يَزَلْ مُتَّصِفًا بكونِهِ أمرًا نهيًا خبرًا ، والمعدومَ على أصله مأمورٌ بالأمر الأزلي على تقدير الوجود ، والأمرَ الأزليَّ في نفسه على صفةِ الاقتضاء ممن سيكونُ إذا كانوا[1].

وإنما أَضْرَبْنَا عن طريقةِ عبد الله بنِ سعيد ؛ لأن تقديرَ كلامٍ خارجٍ عن أقسام الكلام غيرُ معقولٍ ، ولو جازَ إثباتُ كلامٍ في الغائب ليس بأمرٍ ولا نهيٍ ولا خبرٍ ، جازَ مِثْلُ ذلك في الشاهد ؛ إذ الحقائقُ لا تختلفُ ، والكلامُ القائمُ بالنفس إذا كان إيجابًا ، كان إيجابًا لنفسه ، وكذلك إذا كان نهيًا أو خبرًا. ولو جازَ تقديرُ كلامٍ لا تعلُّقَ له بمأمورٍ ولا منهيٍّ ولا مُخْبَرٍ مُحَقَّقٍ ولا مُقَدَّرٍ[2] ، لجازَ تقديرُ عِلْمٍ غيرَ متعلِّقٍ بمعلومٍ.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٢٠.

(٢) في الأصل: ولا مقدور. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٤٣.

وقولُهم: «إن المأمورين إذا وُجِدُوا، وأَفْهَمَهم اللهُ تعالىٰ معانيَ كلامِه، علىٰ مُوجَبِ أمرٍ أو زَجْرٍ، اتَّصَفَ الكلامُ إذ ذاك بأحكامِ أقسام الكلام» **لا محصولَ له**؛ فإن الكلامَ إذا لم يكن في نفسه إيجابًا لم يُتَصَوَّرْ فَهْمُ الإيجابِ منه، ولو لم يكن تحريمًا لم يُتَصَوَّرْ فَهْمُ التحريمِ منه؛ والدليلُ عليه: القدرةُ؛ فإنها لَمَّا لم تكن إيجابًا وتحريمًا، لم يُتَصَوَّرْ فهمُهما منها، وكيفَ يُفْهِمُ اللهُ تعالىٰ مِن عبادِه معنىٰ الإيجاب[1] ولم يكن الإيجابُ مِن صفتِه؟! أو كيفَ تتجدَّدُ له صفةُ الإيجاب؛ مِن خَلْقِ اللهِ تعالىٰ فَهْمَ ذلك لعباده؟!

ثم هَلَّا قالوا: إن الكلامَ لم يكن كلامًا إلا عند وجود السامعين والمخاطَبين، كما قالوا في أقسام الكلام!

وقولُهم: «إذا أَفْهَمَ اللهُ تعالىٰ معانيَ الكلام، صارَ الكلامُ إذ ذاك موصوفًا بهذه الأحكامِ»؛ ما معنىٰ اتصافِه بها؟

❊ **فإن قالوا**: انقلبَ أمرًا ونهيًا.

❊ **قلنا**: إنْ عَنَيْتُم بالانقلاب: تغيُّرَه، فذلك محالٌ علىٰ القديم، وإنْ أردتُّم: أنه استجدَّ أحوالًا، فذلك محالٌّ؛ فإن الحالَ عند مُثْبِتيها لا تَطْرَأُ علىٰ الذات مِن غيرِ مُقْتَضٍ، فإن كان مُقْتَضِيها القدرةَ، فذلك قولٌ بحدوث الكلام. وإنْ عَنَيْتُم بالانقلاب: تجدُّدَ اسمٍ، كما تجدَّدَتْ أسماءُ الله تعالىٰ بوجود الأفعالِ، فذلك محالٌ أيضًا؛ فإن كونَه خالقًا يرجعُ إلىٰ وجود الخَلْقِ في غيره، ولم يَعُد إلىٰ ذاته مِن فعله عائدٌ.

فكأنهم علىٰ هذه القضيةِ قالوا: «لا معنىٰ لكون الكلامِ الأزلي أمرًا ونهيًا

---

(١) في الغنية للشارح (ل: ٨٤): وكيف يفهم الله عباده من كلامه معنىٰ الإيجاب.

إلا إفهامُ الله تعالىٰ عبادَه هذه المعاني» ، وهذا مُؤْذِنٌ بأن العبارةَ التي أفهمَهم اللهُ تعالىٰ منها الإيجابَ والتحريمَ لم تكن ترجمةً ولا دلالةً علىٰ الكلام القائم بالنفس.

فهذه جملةُ الكلام مع عبدِ الله بن سعيد.

وأما الكلامُ علىٰ المعتزلة:

قال الإمامُ: والذي استنكروه مِن استحالةِ كون المعدوم مأمورًا لا تحصيلَ له ، والوجهُ معارضتُهم بأصلٍ لهم يَصُدُّهم عن هذا الإلزام ؛ وذلك أن مِن مذهبهم: أن المأمورَ به معدومٌ ، وإذا تَوَجَّهَ الأمرُ علىٰ العباد بفِعْلٍ ، فالفِعْلُ قبل وجوده مأمورٌ به ، وإذا وُجِدَ خرجَ عن كونِه مأمورًا به في حالِ حدوثه ، كما خرجَ إذ ذاك عن كونه مقدورًا علىٰ أصولهم ، وليس بين النفي والإثبات رتبةٌ ، فإذا لم يكن الفعلُ الثابتُ مأمورًا به ، كان النفيُ مأمورًا به متعلقًا بالأمر ؛ فإذا لم يُبْعِدُوا مأمورًا به معدومًا ، لم يَسْتَقِم استبعادُ مأمورٍ معدومٍ.

وما ذكروه أبعدُ ؛ فإننا نُجَوِّزُ كونَ المعدوم مأمورًا علىٰ تقدير الوجود ، وإذا وُجِدَ تَحَقَّقَ كونُه مأمورًا ، ونمنعُ تقديرَ معدومٍ ـ عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يُوجَدُ ـ مأمورًا ، ويستحيلُ تقديرُ وجودِه مأمورًا ، فما كان كذلك لا يتعلَّقُ به أمرُ التكليفِ ، والمعتزلةُ قَضَوْا بأن المعدومَ مأمورٌ به ، وهو يخرجُ عند الوجود عن كونِه مأمورًا به ، وهذا تمحيضٌ[١] منهم بتعلُّقِ الأمر بالعَدَمِ[٢].

قال الإمامُ: ولهم أن يقولوا: مِن ضرورةِ المأمور به: أن لا يكونَ موجودًا حاصلًا ؛ فينبغي تحصيلُه بالأمر ، وليس كذلك المأمورُ والمخاطَبُ ؛ فإنه إذا

---

(١) بالضاد وليست بالصاد ، كما وقع في الإرشاد المطبوع.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٢٠.

كان معدومًا كيف تَوَجَّهَ عليه الخطابُ[(١)]؟!

ثم نقولُ: اتفقَ المسلمون قاطبة على أنَّا في وقتنا مأمورون بأمر الله تعالى، ومذهبُ الحُذَّاقِ مِن المعتزلة[(٢)]: «أنه ليسَ للربِّ تعالى في وقتنا كلامٌ، وأنَّ ما وُجِدَ مِن كلامِه عُدِمَ»، فإذا لم يستبعدوا كونَنا مأمورين ولا أَمْرَ، لم يَبْقَ لهم مضطرَبٌ فيما ذكروه؛ فإنه إذا لم يَبْعُدْ مأمورٌ بأمرٍ معدومٍ، لم يَبْعُدْ أمرٌ متعلِّقٌ بمعدومٍ على تقدير وجوده، والأمرُ المعدومُ لا يُعَادُ عندهم؛ فإن الأصواتَ لا بقاءَ لها، وما لا يبقى مِن الأعراض لا يجوزُ إعادتُه عندهم، وليس النبيُّ ﷺ بعد انقلابِه إلى رضوان الله تعالى مِمَّنْ يُنْشِئُ أمرًا في وقتنا، ونحن مأمورون بأوامره.

ثم نقولُ: قد ذهبَ أكثرُ المعتزلة إلى أن الكلامَ يَتَوَلَّدُ في الجو، وقد ماتَ مَنْ صَدَرَ منه الكلامُ، ثم أَمْرُهُ يُسْمَعُ بعد موتِه، فإذا لم يَبْعُدْ أَمْرُ مَيِّتٍ؛ فلا استبعادَ في مأمورٍ معدومٍ.

ثم قال **شيخُنا أبو الحسن** رحمه الله: لا يمتنعُ قيامُ الأمرِ مِنَّا بالنفس مع غيبة المأمور؛ فإن المُزْمِعَ على أَمْرِ غائبٍ وتوجيهِ الخطابِ عليه، يَجِدُ في نفسه الأمرَ على الحقيقة، كما يَجِدُ عِلْمَهُ وإرادتَه، ثم إذا شَهِدَ المأمورُ وحضرَ ارتبطَ الأمرُ به عند بلوغه إياه، وإذا لم يمتنع ذلك في كلامِنا؛ فهو المعنيُّ بثبوت الأمر أزلًا.

❊ **فإن قالوا**: ما أَشَرْتُم إليه مِن وِجْدَانِ الاقتضاءِ في النفس في حال غيبة المأمور، فليس ذلك أمرًا حاقًّا، وإنما هو تقديرُ أمرٍ وتصويرُه في النفس أن لو

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٤٤: وكذلك إذا لم يكن عاقلًا.

(٢) في الإرشاد للجويني ص١٢١: ومذهب جماهير المعتزلة.

كانَ كيفَ يكونُ، والكلامُ الأزليُّ ليس تقديرًا ولا تزويرًا.

※ **قلنا:** الاقتدارُ عندكم والقدرةُ عندنا مِن الصفات المتعلِّقة، ولا بُدَّ لها مِن مُتَعَلَّقٍ، ومتعلَّقُها هو المقدورُ الممكنُ، والإمكانُ والأزلُ لا يجتمعان؛ فإذا لم يَبْعُدْ أن تتعلَّقَ القدرةُ في الأزل بإيقاعٍ في لا يَزَالُ، لم يَبْعُدْ إثباتُ كلامٍ هو اقتضاءٌ مِمَّن سيكونُ إذا كانَ.

❁ **فإن قالوا:** لا معنىٰ لتعلُّقِ القدرة بالمقدور إلا صلاحيتُها وتَهَيُّؤُها للإيجاد.

※ **قلنا:** نعم، والإيجادُ إذا وَقَعَ فإنما يَقَعُ بها؛ إذ الصلاحيةُ لا تُوقِعُ، وإنما يُعْرَفُ الإمكانُ في الممكنات لكونِها متعلَّقَ القدرة، وتعلُّقُ القدرةِ بالممكنات لا يُنْكَرُ، والسبب في ذلك: (١٢٢/ف) أن لا مقدورَ ولا مأمورَ إلا الوجودُ، والنَّفْيُ المَحْضُ ليس بأثرٍ للقدرة فَيُعْقَلَ كونُه مقدورًا، وكذلك المعدومُ ليس بمأمورٍ علىٰ التحقيق، وإنما المأمورُ حدوثٌ ووجودٌ. وكذلك العلمُ الأزليُّ تعلَّقَ حقيقةً بالمعلومات تقديرًا وتحقيقًا، وكذلك الكلامُ في الخبر؛ فإنه يتعلَّقُ بما يتعلَّقُ به العلمُ، والأمرُ أيضًا في معنىٰ العلم والخبر.

❁ **وما قالوه مِن:** أنَّ الذي نَجِدُه في النفس ليس اقتضاءً، وإنما هو تقديرُ اقتضاءٍ، والكلامُ الأزلي ليس تقديرًا ولا تزويرًا.

※ **قلنا:** هذا يَبْطُلُ بالعلمِ؛ فإن العالِميةَ عندكم والعِلْمَ الأزليَّ [تتعلَّقُ بما لا يتناهىٰ مِن المعلومات علىٰ الحقيقة، وليس لقائلٍ أن يقولَ: «ليس ذلك عِلْمًا حقيقيًّا، وإنما هو تقديرُ عِلْمٍ»؛ كذلك الكلامُ في الاقتضاء الذي نَجِدُه في أنفسنا، والكلامُ الأزلي له تعلُّقٌ بالمتعلَّقَاتِ نَحْوُ تعلُّقِ العلمِ الأزلي][(١)]

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح (ل: ٨٤).

بالمعلومات، والتقديرُ إنما يُتَصَوَّرُ في المتعلَّقَاتِ لا في العلم والكلام.

وقد ضَرَبَ **شيخُنا أبو الحسن** لهذا مثالًا في الشاهد، فقال: إذا حَبَسَ المُحْبِسُ ضيعتَه وعَقَارَه على أولادِه وأولادِ أولاده؛ فيثبتُ مُوجَبُ كلامِه على الذين سيوجدون على تقدير وجودهم، كما ثبت للموجودين لدى التحبيس، فإذا لم يَبْعُدْ ذلك شاهدًا؛ فلا وَجْهَ في استبعادِه في أمر الله تعالى.

❊ **فإن قالوا:** إنما ذلك لتعلُّقِ الكلام بالموجودين في الحال، فَيَسْتَقِلُّ الكلامُ في تعلُّقِهِ بهم، والذين سيوجَدون بعدَهم في حكم التَّبَعِ لهم.

❊ **قلنا:** ما لا يجوزُ تقديرُه مأمورًا، لا يجوزُ ذلك فيه تابعًا ولا متبوعًا؛ والدليلُ عليه المُحَالاتُ. ثم نَفْرِضُ الكلامَ فيمَنْ أخبرَهُ نبيٌّ بأنه يكونُ في عَقِبِهِ ولدٌ صالحٌ بعدَ سنين كثيرة؛ فيقولُ هذا المُوصِي: «أوصيتُ لأولادي بكذا وكذا، ولولدي الصالحِ من جملتهم كذا وكذا»؛ فتتعلَّقُ الوصيةُ به على تقدير وجوده.

❊ **ومِمَّا يَسْتَرْوِحُونَ إليه:** أن قالوا: أجمعَ المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآنَ كلامُ الله تعالى، واتفقوا على أن القرآنَ سُوَرٌ وآياتٌ وحروفٌ مُنْتَظِمةٌ وكلماتٌ مجموعةٌ، وهي مسموعةٌ[١] على التحقيق، ولها مُفْتَتَحٌ ومُخْتَتَمٌ، وهي معجزةٌ للرسول ﷺ والآيةُ على صِدْقِهِ، ولا تكونُ المعجزةُ إلا فِعْلًا خارقًا للعادة.

وقالوا: ومِمَّا أجمعَ عليه المسلمون أنَّ قائلًا لو قال في دعائه: «يا ربَّ القرآنِ العظيمِ، ويا ربَّ طَه ويس»، لا يُنْكَرُ عليه، بل هو مِن الدعوات

(١) في الأصل: «وكلمات مسموعة، وهي مجموعة». والتصحيح من الإرشاد للجويني ص١٢١، ومن الغنية للشارح ٦٤٦/٢.

المستفيضةِ مِن السلف الصالحين.

قالوا: وأجمعوا أيضًا على تسميةِ كلام الله تعالى قرآنًا، واشتقاقُه مِن قولهم: «قَرَأْتُ الشيءَ إذا جمعتُه»، وهذا يَدُلُّ على أن كلامَ الله تعالى هذه الحروفُ المجموعةُ المؤلَّفةُ.

* **فأَوَّلُ ما نُفَاتِحُهم به أن نقولَ:** مذهبُ جماهيركم: أن كلامَ الله تعالى إذْ خَلَقَهُ كان أصواتًا، ثم تَصَرَّمَتْ وانقضت، والمتلوُّ والمحفوظُ المكتوبُ ليس بكلام الله تعالى. وهذا مذهبُ الأكثرين والذي يَتَحَذَّقُ مِن متأخِّريهم، والمصيرُ إلى نفي كلام الله تعالى أَشْنَعُ وأَبْشَعُ مِن المُمَاراةِ في صفة كلامه.

فلمَّا استشعرَ الجُبَّائِيُّ ذلك، وتَيَقَّنَ أنه يلزمُ مَنْ قالَ بهذا المذهبِ خَرْقُ إجماعِ الأمة ـ أبدعَ مذهبًا خَرَقَ فيه حجابَ الهيبة، ورَكِبَ جَحْدَ الضرورات، وقال: كلامُ الله تعالى يُوجَدُ مع قراءةِ كل قارئ، ويُوجَدُ مع كتابةِ كلِّ كاتب، فإذا اتَّسَقَت الأحرفُ المنظومةُ والرسومُ المرقومةُ، وُجِدَتْ حروفٌ قائمةٌ بالمصحف، ليست الأشكالَ الباديةَ.

وزَعَمَ أن كلامَ الله تعالى حروفٌ مسموعةٌ عند أصواتِ القراءة، ولا تُرَى عند ثبوت الأسطر، فإن العبدَ إذا أراد أن يقرأَ القرآنَ، فإن الله تعالى يخلقُ لنفسه كلامًا في مَحَلِّ قراءته، وكذلك يخلقُ الحروفَ عند إيثاره كتابةَ المصحف أو كتابةَ آيةٍ منه.

ونَفْسُ نَقْلِ هذا المذهب يُغْنِي اللبيبَ عن تكلُّفِ الرَّدِّ عليه، إلا أَنَّا نَرْسُمُ فَصْلًا مُفْرَدًا في الرد عليه، فنقولُ: قد زعمتُم أن القرآنَ كلامُ الله تعالى، وإذا رُوجِعْتُم في إضافة الكلام إليه لم تُبْدُوا وجهًا في الاختصاص سوى كونِه فِعْلًا

له، والذي زعمتُم أنه فِعْلُهُ فأنتم مُسَاعَدُونَ عليه مِن مذهبنا، وهو أقصى غَرَضِكم في إضافة كلام الله تعالى إليه؛ فقد تساوت الأقدامُ في إضافة الكلام إليه، وبَقِيَ تنازعٌ في تسمياتٍ وإطلاقاتٍ، وليس مِن البعيد عندنا إضافةُ فِعْلِ اللهِ تعالى إليه، إذا استقرَّ الشرعُ على الإذن فيه، وهذا يَدْرَأُ عَنَّا جميعَ ما شَغَبُوا به.

ثم القرآنُ قد يُحْمَلُ على القراءةِ مرةً، ويُقَدَّرُ مصدرَ: «يَقْرَأُ»، يقالُ: «قَرَأَ يَقْرَأُ قراءةً وقرآنًا»، ويَشْهَدُ لذلك قولُ حَسَّانَ بنِ ثابتٍ في عثمانَ بنِ عَفَّانَ رضي الله عنهما:

ضَحُّوا بأَشْمَطَ عُنْوانُ السُّجودِ بِهِ ... يُقَطِّعُ الليلَ تَسْبيحًا وقُرْآنا[1]

أي: وقراءةً.

وقد سَمَّى اللهُ تعالى الصلاةَ قُرْآنًا؛ لاشتمالها على القراءة، فقال: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]، معناه: إن صلاةَ الفجر والقراءةَ فيها تَشْهَدُها ملائكةُ الليل وملائكةُ النهار صاعدين وهابطين. وفي مأثور الأخبار: أن النبيَّ ﷺ قال: (ما أَذِنَ الله لشيءٍ إِذْنَهُ لِنَبِيٍّ حَسَنِ التَّرَنُّمِ بالقرآنِ)[2]، أي: القراءةِ.

فإذا ثبتَ أن القرآنَ يُذْكَرُ بمعنى القراءةِ، فالقراءةُ تشتملُ على ما ذكروه مِن السُّوَرِ والآياتِ والأَسْبَاعِ والأَعْشَارِ، ولها مُفْتَتَحٌ ومُخْتَتَمٌ؛ فيُحْمَلُ قولُ القائلِ: «القرآنُ سُوَرٌ وآياتٌ» على القراءةِ، وإذا قيل: «القرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ»، فيرادُ به: المقروءُ.

---

(١) انظر: ديوان حسان، بتحقيق: د. وليد عرفات، ١/٩٦.

(٢) رواه البخاري برقم: (٧٥٤٤)، ومسلم برقم: (٧٩٢).

وما رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: (لا تُسافِروا بالقرآن إلىٰ أرضِ العدو)[١]، فإنما أرادَ به المصاحفَ، فسمَّاها قرآنًا؛ لاشتمالها علىٰ العبارات والسُّور والآيات التي بها يُقْرَأُ القرآن، والعربُ تُسَمِّي الشيءَ باسم الشيءِ إذا كان منه بسببٍ، وتُسَمِّي الدلالةَ باسم المدلول.

ثم اختلفَ أصحابُنا في القرآن:

فقال بعضُهم: إنه مِن الأسامي الشرعية التي لا يجوزُ تقديرُ الاشتقاق فيها، والقرآنُ اسمٌ عَلَمٌ لكلامِ الله تعالىٰ، وهذا كما قال أهلُ اللسان في قول القائل: «الله»: إنه اسمٌ لوجودِ اللهِ تعالىٰ جارٍ مَجْرَىٰ أسماءِ الأعلام مِن غير اشتقاقٍ.

[وقال آخرون: إنه مُشْتَقٌّ][٢].

ثم نقولُ: لو سَلَّمْنَا لكم أَصْلَ الاشتقاق، لم نُسَاعِدْكم في تفصيله، وقلنا: إنما سُمِّيَ كلامُ الله تعالىٰ قرآنًا؛ لإنبائِه عن جميع المعاني، واقتضائِه معنىٰ الأوامر والنواهي والوعد والوعيد؛ فهو قُرْآنٌ علىٰ معنىٰ أنه يجمعُ المعاني في الإنباء عنها، وليس يَبْعُدُ في قياس اللغة تسميةُ الفاعلِ بالمصدر أو بالاسمِ المُنَزَّلِ منزلةَ المصدرِ.

والدليلُ عليه: أنهم سَمَّوُا العادلَ عَدْلًا، والمُخَاصِمَ خَصْمًا، إلىٰ غير ذلك مِمَّا يكثُرُ تَعْدَادُهُ، والمصدرُ المُنْقَاسُ مِن: «قَرَأَ»: القَرْءُ والقراءةُ، والقرآنُ اسمٌ يَجْرِي مَجْرَىٰ المصدر؛ فيجوزُ حَمْلُهُ علىٰ القارئِ الذي بمعنىٰ الجامع، وليس حَمْلُهُ علىٰ المقروءِ بمعنىٰ المجموعِ أَوْلَىٰ مِن حَمْلِهِ علىٰ

---

(١) رواه البخاري برقم: (٢٩٩٠)، ومسلم برقم: (١٨٦٩).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٤٩.

القارئِ بمعنى الجامع.

ثم نقولُ: لا بُعْدَ في تسميةِ كلام الله تعالى قرآنًا؛ مِن حيثُ انتظمت العباراتُ عنه وتَجَمَّعَت الدلالاتُ عليه، والدلالةُ للشيءِ قد تُسَمَّى باسمِ المدلول، وهو نَحْوُ تسميتِهم السماءَ مطرًا، قال اللهُ تعالى: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [هود: ٥٢]، ويقالُ: «نزلَ السماءُ بأرضِ كذا» يعنون به: المطرَ.

❊ فإن قالوا: أجمعَ المسلمون على أن السُّوَرَ والآياتِ كلامُ الله تعالى.

❊ قلنا: قد أكثرتُم معاشرَ المعتزلة علينا في التشنيع والتمسُّكِ بإطلاقات الناس، وليس لكم علينا مزيةٌ في ذلك، وقد تساوت الأقدامُ، والسُّور ـ التي هي كلماتٌ متواليةٌ ـ كلامُ الله تعالى عندكم، على معنى أنه: فِعْلُ اللهِ تعالى، وليس لله تعالى مِن فِعْلِهِ حالٌ ولا صفةٌ، وأنتم مُسَاعَدُون مِنَّا على أن الحروفَ والأصواتَ مِن فِعْلِ اللهِ تعالى؛ فقد استوينا في المعنى المطلوب، وبَقِيَ التشاجرُ في إطلاقِ اسمٍ ووصفٍ.

ولا بُعْدَ عندنا في إضافة فِعْلِ الله تعالى إليه لو وَرَدَ به الإذنُ، وهو كإضافةِ الرُّوحِ إليه تعالى في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]، وقولِه سبحانه: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢]، يعني: مِن الروح التي تَوَلَّيْنَا خَلْقَها، وذلك هو المُشَرَّفُ والمُعَظَّمُ بالإضافة إلينا؛ فقد استوينا إذًا في معنى إضافة السور والآيات إلى الله تعالى؛ فإنكم لم تريدوا بالإضافة إليه إلا الخَلْقَ والمِلْكَ، وهو أَصْلُنا، ولا مُعَوَّلَ على الألفاظ والعبارات بعد تقدير الاتفاق في المعاني.

ثم نقولُ: قد أطلقَ مُطْلِقُونَ بأن قولَ القائل: (١٢٣/ف) «اللهُ تعالى»،

مؤلَّفٌ مِن ألفٍ ولامَيْنِ وهاءٍ، ولا خفاءَ قطعًا على أن القديمَ تعالى يستحيلُ أن يكونَ حروفًا، ولكنهم أطلقوا قولَهم: «اللهُ»، ووصفوه بما ذكرنا، ولم يريدوا به: وجودَ القديم تعالى، وإنما أرادوا: التسميةَ الدالَّةَ عليه؛ كذلك لا يَبْعُدُ حَمْلُ قولِهم في السور والآيات: «إنها كلامُ الله تعالى»، على تأويل أنها دلالةٌ على كلام الله تعالى القديم، وقولُهم: «كلامُ الله تعالى حروفٌ وأصواتٌ وعباراتٌ» بمثابةِ قولهم في لفظ: «الله»: «إنه ألفٌ ولامان وهاءٌ».

❊ فإن قيل: هذا الذي قلتُم إثباتُ قرآنين[١]: أحدُهما: كلامُ الله تعالى، والثاني: السُّوَرُ والآياتُ.

❊ ونحن نُعَارِضُهم بقولِ القائل: «اللهُ تعالى: هو المعبودُ»، وقولِهم: «اللهُ: ألفٌ ولامان وهاءٌ».

❊ فأما قولُهم: القرآنُ معجزةُ الرسول ﷺ، والإعجازُ ينحصرُ في النظم والبلاغة.

❊ والجوابُ عنه: ما أوضحناه: أن [مِن أصلكم: أنَّ][٢] النبيَّ ﷺ تحدَّى العربَ بما سُمِعَ منه مِن النظم البليغ، وليس ذلك هو الذي أدركَه جبريلُ عليه السلام ابتداءً، وإنما ذلك عبارةُ رسولِ الله ﷺ وحكايتُه لِمَا سَمِعَهُ أو فَهِمَهُ مِن الوحي؛ فإن الذي سَمِعَ جبريلُ ابتداءً عُدِمَ وانقضى، والذي بَلَّغَهُ محمدٌ ﷺ وأَفْهَمَهُ غيرُ ما سَمِعَهُ وفَهِمَهُ ابتداءً مِن الله تعالى، والذي تحدَّى به النبيُّ ﷺ كان مِثْلًا لِمَا أتى به جبريلُ، ولم يكن عَيْنَ ما أتى به.

وهذا خلافُ ما عَلِمَهُ المسلمون وخلافَ ما أَطْلَقُوهُ مِن: «أن كلامَ اللهِ

(١) في الغنية للشارح (ل: ٨٥): قراءتين.
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص١٢٦.

تعالىٰ هو المُعْجِزُ للرسول ﷺ» ؛ فقد أثبتُّم علىٰ هذه القاعدة للقرآن مِثْلًا ، والله تعالىٰ يقولُ: ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨] ، ثم أُلْزِمْتُم مع ذلك ما أَنْكَرْتُم ، وقلتُم: إن المُعْجِزَ مِثْلُ القرآن ومِثْلُ كلامِ الله تعالىٰ!

ثم نقولُ: لا إعجازَ إلا في حادثٍ ، كما قلتُموه ، ولقد عَلِمْنَا أن الإعجازَ فيما تحدَّاهم به مِن العبارات والنظم البديع ، ثم سُمِّيَ كلامُ الله تعالىٰ مُعْجِزًا ؛ جَرْيًا علىٰ الأصل المُمَهَّدِ في تسميةِ الشيء باسمِ ما تعلَّقَ به .

وأما دعواهم [أنَّ][1] مِن كلام السلف ودعواتِهم: «يا ربَّ طه ويس ، ويا ربَّ القرآن العظيم» ـ فذلك مِن نُدُورِ الكلماتِ التي نُقِلَتْ عن الآحاد والأفراد ولم تَسْتَفِضْ ؛ فلم يَصِح دعوىٰ الإجماع في ذلك ، ونحن نعلمُ أن الذي[2] نُقِلَ عنهم هذا القولُ ، لو سمعوا قائلًا يقولُ بخَلْقِ القرآن ، لكفَّرُوه وضلَّلوه .

ثم لو صَحَّ هذا النقلُ عن بعضِهم ، فيكونُ التأويلُ: «يا ذا القرآن العظيم» ، علىٰ معنىٰ: أن القرآنَ كلامُه ، وهو موصوفٌ به ، كقوله تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠] ، ومعناه: ذو العزة والذي نَعْتُهُ ووَصْفُهُ العِزَّةُ . علىٰ أنه يجوزُ أن يريدَ صاحبُ هذه المقالة بلفظ: «القرآنِ» القراءةَ ، وقد أَطْلَقَ القرآنَ بمعنىٰ القراءةِ ووَصَفَها بالعِظَمِ ؛ أنه بها يُفْهَمُ كلامُ الله تعالىٰ ولها حرمةٌ عظيمةٌ ، ولهذا لا يَحِلُّ للمُحْدِثِ مَسُّ المُصْحَفِ ولا للجُنُبِ قراءةُ القرآن .

❁ ومِمَّا يَسْتَزِلُّونَ به العَوَامَّ: أن قالوا: قولُه تعالىٰ: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] كلامُ الله تعالىٰ ، وتقديرُ الاتصافِ بهذا القولِ والأمرِ به قبلَ خَلْقِ موسىٰ وقبلَ خَلْقِ العالَمِ خُلْفٌ وهُجْرٌ مِن الكلام .

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٥١ .
(٢) كذا في الأصل ، والمناسب: الذين .

* والوَجْهُ إذا تمسَّكُوا به: أن يقالَ لهم: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ في وقتنا هذا كلامُ اللهِ تعالىٰ، وموسىٰ غيرُ مُخَاطَبِ الآنَ، فإن لم يَبْعُدْ ذلك متأخِّرًا لم يَبْعُدْ متقدِّمًا.

* قالوا: وقد أخبرَ اللهُ تعالىٰ عن إرسالِ نوحٍ ﷺ، وإهلاكِ مَنْ كَفَرَ مِن الأمم، مِثْلُ: عادٍ وثمودَ وغيرِهم، وعن تكليم موسىٰ، وغيرِ ذلك مِن الكائنات قَبْلَ كونِها، وكلامُ الله تعالىٰ صِدْقٌ، فلو ثبت أزليًّا لكانَ خبرًا عن وقوع الكائنات قَبْلَ كونها ووقوعها، وذلك خُلْفٌ. ولو قُدِّرَ ثبوتُ هذه الأخبار في لا يَزَالُ، كانت متجدِّدَةً.

* والوَجْهُ في الجوابِ: أن نقولَ: إن المخالفين قَدَّرُوا الكلامَ حروفًا وأصواتًا، وبنوا علىٰ ما اعتقدوه استحالةَ مخاطبةِ المعدوم بحروفٍ تتوالىٰ؛ ومِن هذا المعنىٰ: قولهُم: «لو كان كلامُ الله تعالىٰ قديمًا، لأدَّىٰ إلىٰ انفراد الرَّبِّ سبحانه في الأزل بكلامٍ مِن غيرِ سامعٍ، ومتابعةُ الكلامِ وإدامةُ النُّطْقِ به، لا لخطابٍ ولا لتعلُّم شيءٍ أو تعليمٍ أو دَرْسٍ: مِن غايةِ الهَذَيان»؛ فيقالُ لهم: إنما يُسْتَبْعَدُ ما ذكرتموه في العبارات والصِّيَغِ، والكلامُ عندنا هو القائمُ بالنفس، وهو قرينةُ العِلْمِ[1]، فإن كان ما ذكرناه مُسْتَبعَدًا في الكلام القائم بالنفس، وجبَ أن يُستبعدَ أيضًا في العلم.

ثم العباراتُ دلالاتٌ علىٰ الكلامِ الذي في النفس، والصِّيَغُ والعباراتُ تختلفُ حَسَبَ اختلافِ الكائنات التي هي مدلولُ العبارات، وكلامُ الله تعالىٰ لا يختلفُ، وذلك كتعلُّقِ علمه القديم بالمعلومات، ثم الصيغُ والعباراتُ عن ذلك تختلفُ والعلمُ لا يختلفُ؛ ولذلك لو قُدِّرَ العبارةُ عن إرسالِ نوحٍ قبلَ

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٥٢: وهو بمثابة التدبير.

إرساله ، لكان التقدير : «إنَّا سنرسلُ نوحًا» ، ولو قُدِّرَ العبارةُ عنه بعد الإرسالِ لقيل : «إنَّا أَرْسَلنا نوحًا» .

❊ فإن قالوا: أجمعَ المسلمون على أن اللهَ تعالى لو أرادَ أن يأمرَ عبادَه بغير ما أَمَرَهُم به ، جازَ ولم يمتنع ، والإرادةُ لا تتعلَّقُ إلا بالحادثِ .

❊ قلنا: أما عبدُ الله بنُ سعيدٍ مِن أئمتنا فإنه جَعَلَ كونَ الكلامِ أمرًا مِن صفات الأفعال ، كما قدَّمناه .

على أنَّا نقولُ: قولُ القائل : «لو أرادَ لأمرَ» ليس يرجعُ إلى نَفْسِ الأمرِ ، وإنما يرجعُ إلى حضورِ المأمور ، ولو قُدِّرَ على خلافِ ما وَقَعَ ، لكان الأمرُ القديمُ أمرًا به ، كما قلنا في إمكانِ خلافِ المعلوم ، والإمكانُ ليس يرجعُ إلى العلم ، وإنما هو راجعٌ إلى المعلوم .

ومِن هذا الضَّرْبِ : قولُه تعالى : ﴿إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا﴾ [الأنفال: ٧٠] ، و﴿إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [سبأ: ٩] ، و﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً﴾ [الشعراء: ٤] ، وكذلك قولُه تعالى : ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣] ، أي: لو كان في معلومِه سبحانه رُشْدُهم وإيمانُهم وسعادتُهم لأسمعهم ؛ كذلك في مسألتنا معناه: لو كانت إرادتُه ومشيئتُه إرادةً ومشيئةً لوقوعِ ذلك لَوَقَعَ ، ولو كانت إرادتُه [إرادةً][1] لغير ما هم عليه مِن الشرع ، لكان الأمرُ أمرًا بذلك .

❊ فإن قالوا: أجمعَ المسلمون على أن القرآنَ كلامُ الله تعالى ، وأنه هذه الحروفُ والعباراتُ ، ثم اختلفوا: فصار صائرون إلى أنها قديمةٌ ، وهذا مذهبُ أحمدَ بنِ حَنْبَلٍ ﵀ وأتباعِه ، وصار آخرون إلى أنها مُحْدَثَةٌ ، وهذا مذهبُ

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٥٣ .

الخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة.

قالوا: فاجتمَعُوا على هذين القولين، فأما المصيرُ إلى إثباتِ كلامٍ قديمٍ ليس بحرفٍ ولا صوتٍ؛ فخَرْقٌ للإجماع وإحداثُ قولٍ ثالثٍ بعد انعقاد الإجماع على قولين.

* **قلنا:** أما العصرُ الأولُ فلم يُظْهِرِ النقلُ عنهم أنهم خاضوا في هذه، ولم يَتَّفِقْ عصرٌ يُقَدَّرُ فيه الاختلافُ في هذه المسألةِ إلا ولأهلِ الحق عُصْبَةٌ مُتَشَبِّثُونَ بالحق.

ودعواهُم: «أن الإمامَ أحمدَ كان يقولُ بقِدَمِ الحروف» **دعوى باطلةٌ**؛ والذي صَحَّ عنه: أنه كان يقولُ: «القرآنُ كلامُ الله تعالى ووَحْيُهُ وتنزيلُه وأنه ليس بمخلوقٍ»[١]، فأمَّا التعرضُ لمائيَّةِ القرآن والكَشْفُ عنه فمِمَّا لم يَعْتَنِ به.

وكان السَّلَفُ يُؤْثِرُونَ الإعراضَ عن هذه المسائلِ ويكرهون التعمُّقَ فيها، وكان الحارثُ المُحَاسِبيُّ وعبدُ الله بنُ سعيد وغيرُهما مِن الأئمة قاطعين بأن كلامَ الله تعالى ليس بحروفٍ ولا أصواتٍ، وكانوا في زمن الإمام أحمد؛ فلم يستقم للخصم دعوى الإجماع فيما ذكرَهُ.

والحكمُ بقِدَمِ الحروفِ والأصواتِ ـ مع القَطْعِ بأن لها مُفْتَتَحًا ومُخْتَتَمًا ـ يَخْرِمُ[٢] القولَ بحدوثِ الأجسام والأعراض.

وقد نقلَ الحاكمُ أبو عبد الله الحافظُ ﷺ بإسناده عن أحمدَ بن حنبل في كتاب: «تزكية أصحاب الحديث»، وكذلك في «تاريخ النيسابوري»[٣]،

---

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لأبي القاسم اللالكائي ١/١٥٦.

(٢) أي: يمنع.

(٣) في الغنية للشارح (ل: ٨٦): «النيسابوريين». وكلا الكتابين ـ أعني: تزكية أصحاب=

أنه قال: «ألفاظُ الآدميين كيفما ذُكِرَتْ مخلوقةٌ، وكلامُ الله تعالى ليس بمخلوق»[١].

وهكذا حكى الإمامُ أبو عبد الله محمدُ بن إسماعيل البُخَاري في كتاب «أفعال العباد»: أن المقروءَ بالقراءةِ كلامُ الله تعالى، والقراءةُ مِن أفعال العباد، وأفعالُ العبادِ مخلوقةٌ، وهذا مِمَّا استفاضَ في أئمة السلف[٢].

وسنعودُ بعدَ هذا إلى حكايةِ كلامه ونَقْلِهِ عن شيوخه، إنْ شاءَ اللهُ.

ثم العَجَبُ منكم معاشرَ المعتزلة؛ حيثُ تنسبوننا إلى خَرْقِ الإجماع، وتعرفون مِن مذهب أبي الهُذَيْلِ والجُبَّائِيِّ والشَّحَّامِ وغيرِهم ما تعرفون؛ فإنهم قالوا: «مَنْ قرأَ القرآنَ، فإنه يُوجَدُ في محلِّ قراءته حروفٌ مغايرةٌ لقراءته وأصواته، وهي عَيْنُ كلامِ الله تعالى، وهي مسموعةٌ مع القراءةِ، وهي موجودةٌ عند الكتابةِ إلا أنها غيرُ مرئيةٍ»، وهل هذا إلا خَرْقُ الإجماع ومكابرةُ العقول؟!

فَصْلٌ

تمسَّكَ أئمتُنا في نفي خَلْقِ القرآن بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

قالوا: ولو كان قولُ الله تعالى حادثًا أيضًا، لكان في حكم الحوادث؛ في أنه لم يَحْدُثْ إلا بقولٍ آخَرَ سابقٍ عليه (١٢٤/ف)؛ وهذا يؤدِّي إلى إثباتِ

= الحديث، وتاريخ نيسابور. لم يطبعا.

(١) أورده الذهبي في سير أعلام النبلاء ١١/٢٩١ مسندًا عن الحاكم، بلفظ: «القرآن كيف تصرف في أقواله وأفعاله فغير مخلوق، فأما أفعالنا فمخلوقة». وانظر أيضًا: البداية والنهاية لابن كثير ١٤/٣٨٥.

(٢) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري ٢/٣٠١.

أقوالٍ حادثةٍ لا نهايةَ لها، أو يُفْضِي إلىٰ قولٍ قديمٍ ليس بحادث.

❖ **فإن قالوا:** الآيةُ مُزَالَةُ الظاهرِ؛ لأن المعدومَ لا يُخَاطَبُ، ولا يُؤْمَرُ بالتكَوُّن، ولا يتكوَّنُ بنفسه فيؤمرُ به، وإنما وردت الآيةُ علىٰ ضَرْبِ المَثَلِ، والمرادُ منها الإنباءُ عن [سرعةِ][1] نفوذِ إرادة الله تعالىٰ ومشيئته، وليس المرادُ تصويرَ قولٍ وتقديرَ مقولٍ له.

❖ **وهذا الذي قالوه عُدُولٌ عن الظاهر مِن غير دليل،** ولَسْنَا نقولُ: إن أمرَ التكوين أمرُ اقتضاءٍ وطَلَبٍ، وإنما هو كقوله تعالىٰ: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥]، والكائنُ إنما يكونُ كائنًا بالقدرة عند أمر التكوين، وكما أن العلمَ والإرادةَ من قرائن القدرة، والفِعْلُ كما يَدُلُّ على القدرةِ كذا يَدُلُّ علىٰ العلم والإرادة، وكذلك يَدُلُّ علىٰ تعلُّقِ قول الله تعالىٰ به، وذلك هو أمرُ التكوين، وهو مُتَلَقَّىٰ مِن السمع، وهذا كما يقالُ: «ما عَلِمَهُ اللهُ تعالىٰ وما أرادَه فهو كائنٌ لا محالةَ»، وليس يرادُ به أنه كائنٌ بالعلم والإرادة، وإنما أُرِيدُ به: أنه واقعٌ بالقدرةِ علىٰ حَسَبِ قضيةِ العلمِ والإرادة[2].

❖ **فإن قالوا:** بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ﴾ [النحل: ٤٠]: أراد به بعضَ الأشياء، لا سِيَّما ولا صيغةَ للعموم عندكم؟

❖ **قلنا:** إنما استدللنا بفحوىٰ الكلام لا بظاهره، وعلىٰ القطعِ نعلمُ أنها وردت في مَعْرِضِ التمدُّحِ، كقوله تعالىٰ: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ﴾ [النحل: ٤٠]، و﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾ [يس: ٨٢]، و﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ [آل عمران: ٤٧]. كلُّ ذلك

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٥٥.

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٥٦: كذلك القول.

يقتضي التعميمَ ، بمثابة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣] . ولهم أسئلةٌ غيرُ ما ذكرناه على هذه الآية ، أَضْرَبْنَا عنها ؛ إذ لم نر في ذكرها كبيرَ فائدةٍ .

وقد تمسَّكَ بعضُ أصحابنا بقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] ؛ فَفَصَلَ بين الخَلْقِ والأمرِ ، فلو كان الأمرُ مِن جملة الخَلْقِ ، لَمَا استقامَ الفَصْلُ بينه وبين الخَلْقِ .

❊ **وخصومُنا يتمسَّكون أيضًا بظواهرَ مِن القرآن** ، منها: قولُه تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] ، وقولُه تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣] ، وقولُه تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] ، وقولُه تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء: ٤٧] ، وقولُه تعالى: ﴿كَانَ وَعْدُهُۥ مَفْعُولًا﴾ [المزمل: ١٨] .

❊ **والجوابُ عن ذلك**: أن نقولَ: كلُّ مَنْ أحاطَ عِلْمًا بحقيقةِ التأويل ، وفَهِمَ معنى معاني الخطاب بقرينته وفَحْواهُ ، وأنصفَ ولم يتعسَّفْ ـ عَلِمَ أن ليس في شيء مِن هذه الألفاظ حُجَّةٌ للخصم ، وليس الغَرَضُ منها التعرُّضَ لِقِدَمِ الكلام ولا لحدوثه .

فأما قولُه: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] ، فالمقصدُ منه: الإنباءُ عن استبطاء فهمِهم وعدمِ اتعاظهم بمواعظ القرآن ، كما قال ابنُ عباس في تفسيره: «لم يُجَدِّدْ لهم وَعْظًا إلا قابلوه بالهُزْءِ واللعبِ ؛ لقلة تدبرهم فيه وذهولهم عنه» ، وقال أيضًا: «ما يأتيهم مِن وَعْظٍ مِن ربهم إلا والذي أتاهم [بَعْدَه أَحْدَثُ مِن الأول» ؛ ولا أثرَ إذًا لِقِدم القرآن أو لحدوثه مِن هذا المقصد .

على أَنَّا نقولُ: إن الذي أتاهم][1] إنما هو الألفاظُ والعباراتُ، ونحن قائلون بحدوثها.

وقولُه: ﴿أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ أي: أحسنَ ما يُتَحَدَّثُ به؛ فإنهم[2] قالوا: «لو حَدَّثْتَنا يا رسولَ الله»؛ فنزلت هذه الآياتُ[3]. وإنما نحكمُ بقِدَمِ الكلامِ الذي هو صفةٌ لله تعالىٰ، ولا نقولُ بقِدم العبارة والقراءة.

وقولُه تعالىٰ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا﴾، يَحْتَمِلُ أن يكونَ معناه: إنَّا وصفناه وسَمَّيناه، والجَعْلُ بمعنىٰ الوصفِ سائغٌ في اللغة، كقولِه تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١]، وقولِه تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وقولِه: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ﴾ [النحل: ٥٧]، والجَعْلُ في هذه الآيات بمعنىٰ الوصف والتسمية. ويجوزُ أن يكونَ المعنىٰ: إنَّا جعلنا العبارةَ عنه بلغة العرب. وكذلك قولُه تعالىٰ: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ﴾ [المائدة: ١٠٣] أي: ما جَعَلَ اللهُ البَحِيرَةَ شرعًا.

وقولُه تعالىٰ: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ أي: كائنًا، والمرادُ بالأمر المأمورُ. وكذلك قولُه تعالىٰ: ﴿كَانَ وَعْدُهُۥ مَفْعُولًا﴾ أي: ما وَعَدَهُ وتعلَّقَ الوعدُ به فهو كائنٌ وحقٌّ، كما قال: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ﴾ [الذاريات: ٥]. ولا يُفْهَمُ مِن هذه اللفظة غيرُ المعنىٰ الذي ذكرناه، ويجوزُ أن يكونَ الأمرُ بمعنىٰ الشأن، وجَمْعُه أمورٌ.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٥٧.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٦٥٧: فإن أصحاب رسول الله ﷺ.

(٣) انظر: تفسير الطبري ٢٠/١٩٣.

فَصْلٌ

قال الإمامُ[1] ﷺ: ذهبَ أهلُ الظاهر[2] إلىٰ أن كلامَ الله تعالىٰ قديمٌ أزليٌّ، ثم زعموا أنه حروفٌ وأصواتٌ، وقطعوا بأن المسموعَ مِن أصوات القَرَأَةِ ونغماتهم عَيْنُ كلامِ الله تعالىٰ، وأَطْلَقَ الرَّعَاعُ منهم بأن المسموعَ صوتُ الله تعالىٰ، وهذا قياسُ جهالاتهم[3].

قلتُ: وإنما حَمَلَهم علىٰ هذا: أنهم لم يعتقدوا كلامًا غيرَ الحروف والأصوات، وقالوا: «إن القراءةَ هي عَيْنُ المقروء، وإن الذي نَسْمَعُه مِن القارئ عَيْنُ كلام الله تعالىٰ»؛ فمقتضىٰ هذا الكلام: أن المسموعَ مِن القارئ صوتُ الله تعالىٰ.

وزادوا علىٰ هذا فقالوا: إذا كُتِبَ كلامُ الله تعالىٰ بجسم مِن الأجسام، وانتظمت تلك الأجسامُ رُسُومًا ورُقُومًا وأسطرًا وكَلِمًا، فهي بأعيانها كلامُ الله تعالىٰ القديمُ، وقد كان ـ إذ كان ـ جسمًا حادثًا، فانقلبَ قديمًا. وقَضَوْا بأن المَرْئِيَّ مِن الأسطر الكلامُ القديمُ الذي هو حروفٌ وأصواتٌ، وأصلُهم: أن الأصواتَ علىٰ تقطُّعِها وتواليها كانت ثابتةً في الأزل قائمةً بذاتِ الباري تعالىٰ.

قال الإمامُ: وقواعدُ مذهبِهم مبنيٌّ علىٰ جَحْدِ الضرورات؛ فإنهم أثبتوا للكلام القديم علىٰ زعمهم ابتداءً وانتهاءً ومُفْتَتَحًا ومُخْتَتَمًا، وجعلوا منه سابقًا ومسبوقًا، فإن الحرفَ الثاني مِن كل كلمة مسبوقٌ بالمتقدِّم عليه، وكلُّ مسبوقٍ

---

(١) في الأصل: «القاضي». والصحيح المثبتُ.

(٢) في الإرشاد للجويني ص١٢٨: ذهبت الحشوية المنتمون إلىٰ الظاهر.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص١٢٨.

مُبْتَدَأُ الوجودِ، وباضطرارٍ نعلمُ كونَ المُفْتَتَحِ وجودُه حادثًا، ولا خفاءَ بمُرَاغَمَتِهم لبديهة العقول في حكمهم بانقلاب الحادث قديمًا[(١)].

ومِن أصلهم: أن الكلامَ القديم يَحُلُّ الأجسامَ، ولا يفارقُ ذاتَ الباري سبحانه.

❊ **فإنْ قال قائلٌ**: قد قَدَّمْتُم في باب أحكام العلوم: أن العقلاءَ ـ مع استوائهم في السلامة وانتفاءِ الآفات عنهم ـ لا يسوغُ اختلافُهم في العلوم الضرورية.

❊ **قلنا**: لسنا نُنْكِرُ المخالفةَ في الضروريات مِن أقوام لا تقومُ الحجةُ بنقلهم، وهو إنْ لم يبلغوا مبلغَ التواتر، وإذا قَصُروا عن هذا المَبْلَغِ لا نُنْكِرُ جَحْدَهم، وإنما المستنكَرُ مُراغَمَةُ أقوامٍ تقومُ الحجةُ بنقلهم وقولهم للضرورة؛ فيؤدِّي ذلك إلىٰ خَرْقِ العادة، ولو تَمَالأَ أقوامٌ تقومُ بهم الحجةُ علىٰ التواطؤ علىٰ جَحْدِ الضرورة، لظهرَ ذلك وانتشرَ في مُسْتَقَرِّ العادةِ، ولو جازَ تقديرُ اكْتِتَامِ مُواضَعَةِ أقوامٍ، لَجَرَّ ذلك إلىٰ التشكيك في جملةِ الأخبار المتواترة، فإن لتجويز المواضعة مجالًا[(٢)] في جميعها[(٣)].

❊ **فإن قيل**: الحُرُوفِيَّةُ حكموا بقِدم الأصوات والحروف، وقَضَوْا بأن الرُّقُومَ المثبتةَ في الخُشُبِ وضروبِ التِّبْرِ وأنواع العُصَاراتِ والحِبْرِ قديمةٌ، ولا يلزمُهم مِن ذلك جَحْدُ الضرورةِ؛ فإن القولَ بحدوثِ الجواهر منظورٌ فيه مُسْتَدَلٌّ عليه.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٢٩.

(٢) في الأصل: مجال أو محال.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٦٥٩: فإن تجويز المواضعة محال في جميعها.

* قلنا: مَنْ حَصَّلَ منهم، وأَضْرَبَ عن سُبُلِ التقليد وأَنْصَفَ ـ لم يقل ذلك أصلًا، وأما حَبَالَتُهم والرَّعَاعُ منهم فقد يُطْلقون ما ذكره السائلُ، ومَخَايِلُ الوَقَاحَةِ باديةٌ في أسارير وجوههم. وفيهم مَنْ يُطْلِقُ ذلك؛ لذهولهم عن معنى القديم والحادث، أو لاعتقادهم أن الشريعةَ نَقَلَتْ هذا الاسمَ عن أصل اللغة إلى عُرْفِ الشرع ومعهوده. وهكذا نُقِلَ [عن][1] جماعةٍ عنهم أنهم صاروا إلى قِدَمِ الإيمان وأنه ليس بمخلوق. ويحتملُ أنهم يعنون بذلك: نَفْيَ النَّقْصِ والدَّناءة عنه.

ومنهم مَنْ يَأْبَى إطلاقَ القولِ على القرآن بالقِدَمِ، بل يقولون: «إنه غيرُ مخلوق»؛ فإن كلامَ الله تعالى إنما يُتْلَى بالحروف والعبارات؛ فهي مُشَرَّفَةٌ محترمةٌ لذلك.

ومِمَّا يُقَرِّرُ افتضاحَهم في مُنافَرةِ[2] الحقائقِ: أن الحروفَ لو مُثِّلَتْ مِن بعض الجواهر، فهي عَيْنُ كلامِ الله تعالى عندهم، والحديدُ الذي صِيغَ منه الحروفُ خارجٌ عن كونه حديدًا، ونحن نُدْرِكُ زُبُرَ الحديدِ مُتَآلِفَةً جسمًا، وكيفَ يسوغُ مُحَاجَّةُ قومٍ هذه غايتُهم؟!

ثم جهلتُهم يُصَمِّمُونَ على أن اسمَ الله تعالى إذا كُتِبَ، فالرَّقْمُ المَرْئِيُّ هو الإلهُ المعبودُ المصمودُ إليه، تعالى اللهُ عن قولهم. وأصلُهم: «أن الكلامَ القديمَ يَحُلُّ الأجسامَ ولا يفارقُ الذاتَ»، وهذا تلاعبٌ بالدِّين، ومُضاهاةٌ لمذهب النصارى.

قال الإمامُ: ولولا اغترارُ كثيرٍ مِن العوامِّ في الاعتزاء إلى هؤلاء،

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٥٩.

(٢) في الإرشاد للجويني ص١٢٩: مناكرة.

لاقتضى الحالُ الإضرابَ عن التعرُّضِ لهذه العوراتِ الباديةِ والفضائحِ المُتَبادِيةِ[١].

قلتُ: وهذا الذي أَلْزَمْنَا هؤلاءِ لا يلتزمونه، ولا يعترفون بمقتضى ما أَطْلَقُوهُ؛ وذلك أن مِن أصلهم: (١٢٥/ف) الأخذَ بالظواهر مِن الكتابِ والسنةِ وأقوالِ السلف، مِن غيرِ بَحْثٍ عن أصولها، ولا فكرةٍ في قضاياها وفَرْعِها، ولو طُولِبُوا بذلك لكان جوابُهم: إنَّا نُهِينَا عن الكلام وعن التعرُّضِ لدقائق المتكلمين.

فَصْلٌ

قال الإمامُ: القراءةُ عند أهل الحقِّ: أصواتُ القَرَأَةِ ونَغَمَاتُهم، وهي أَكْسَابُهم التي يُؤْمَرُونَ بها في حالٍ: إيجابًا في بعض العبادات، ونَدْبًا في كثير من الأوقات، ويُزْجَرون عنها إذا أَجْنَبُوا، ويثابون عليها ويعاقبون على تركها. وهذا مِمَّا أجمعَ عليه المسلمون ونَطَقَتْ به الآثارُ، ودَلَّتْ عليه كثيرٌ مِن الأخبار. ولا يتعلَّقُ الثوابُ والعقابُ إلا بما هو مِن أَكْسَابِ العباد، ويستحيلُ أن يُنَاطَ التكليفُ والترغيبُ والترهيبُ والتعنيفُ بصفةٍ أزليةٍ خارجةٍ مِن الممكنات وقبيلِ المقدورات.

والقراءةُ هي التي تُسْتَطابُ مِن قارئ وتُسْتَبْشَعُ مِن آخر، وهي الملحونةُ والقويمةُ، وتَتَنَزَّهُ عن جميع ذلك الصفةُ القديمةُ. ولا يَخْطُرُ لِمَنْ لازمَ الإنصافَ أن الأصواتَ التي يَبَحُّ لها حَلْقُهُ، وتنتفخُ على مُسْتَقرِّ العادةِ أَوْدَاجُه، وتقعُ على حَسَبِ الإيثار والاختيار مُحَرَّفًا وقويمًا وجَهْوَرِيًّا ورخيمًا ـ نَفْسُ كلامِ الله[٢] تعالى.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٣٠.

(٢) في الأصل: ليس كلامًا لله. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص١٣١.

فأما المقروءُ بالقراءةِ فهو المفهومُ منها المعلومُ، وهو الكلامُ القديمُ الذي تَدُلُّ عليه العباراتُ وليس منها. ثم المقروءُ لا يَحُلُّ القارئَ ولا يقومُ به، وسبيلُ القراءةِ والمقروءِ كسبيل الذكر والمذكور، فالذكرُ يرجعُ إلىٰ أقوال الذاكر، والرَّبُّ المذكورُ المُسَبَّحُ المُمَجَّدُ غيرُ الذكر والتسبيح والتمجيد.

والعربُ صَنَّفَتْ أنواعَ الدلالات علىٰ المدلولات بالعبارات؛ فتُسَمِّي الإنباءَ عن الشعر إنشادًا، والإنباءَ عن الغائباتِ التي ليست مِن قبيل الكلام ذِكْرًا، وسَمَّت الدلالةَ علىٰ كلام الله تعالىٰ بالأصوات قراءةً[1].

وكما لا نستريبُ في أن مَنْ روىٰ خبرًا عن النبي ﷺ: أن المفهومَ منه كلامُ النبي ﷺ علىٰ الحقيقة، وأن روايةَ الراوي وأصواتَه ليست أصواتَ النبي ﷺ وإنْ كانت دَالَّةً عليها، وكذلك لا شَكَّ في أن مَنْ أنشدَ قصيدةً لامرئِ القيس أو للمتنبي: أن المفهومَ مِن روايته وإنشاده شعرُ امرئ القيس والمتنبي، وأنه المقروءُ بقراءة المنشد الراوي، ولم يكن كلامَ المتنبي وامرئ القيس قائمًا بذات الراوي المنشِد، ولا أصواتُهما أصواتَه، وإن كان الراوي مُنْشِدًا شِعْرَهما علىٰ الحقيقة ـ كذلك مَنْ قرأَ القرآنَ؛ فإن المقروءَ بقراءته كلامُ الله تعالىٰ القائمُ بذاته، وإنما القراءةُ أصواتُ القارئ ونغماته.

والذي يَدُلُّ علىٰ ما قلناه: قولُه تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتۡلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٢٩]، وقولُه للنبي ﷺ: ﴿ٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]؛ ففَرَقَ بين التلاوة وبين المتلو.

وقال الإمامُ أبو عبد الله محمدُ بنُ إسماعيل البُخَاريُّ في كتاب «أفعال

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٣٠.

العباد»: سمعت عبدَ الله[١] بن سعيد يقولُ: سمعت يحيىٰ بن سعيد [يقول][٢]: ما زِلْتُ أسمعُ أصحابَنا يقولون: أفعالُ العبادِ مخلوقةٌ[٣].

قال أبو عبد الله البخاري: فحركاتُهم وأصواتُهم وأكسابُهم وكتابتُهم مخلوقةٌ، فأما القرآنُ المتلوُّ المُثْبَتُ في المصاحفِ المسطورُ المكتوبُ المُوعَىٰ في القلوب، فهو كلامُ الله تعالىٰ، ليس بخَلْقٍ ولا مخلوقٍ[٤].

قال اللهُ تعالىٰ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١ ـ ٢٢]، وقال سبحانه: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، فذكر أنه يُكْتَبُ ويُحْفَظُ.

قال أبو عبد الله: فأما المدادُ والرَّقُّ ونحوُه فإنه خَلْقٌ، كما أنك تكتبُ اسمَ الله تعالىٰ، فالله سبحانه في ذاته هو الخالقُ، وخَطُّكَ وأكسابُك مِن فِعْلِك خَلْقٌ؛ لأن كلَّ شيءٍ دونَ الله تعالىٰ فهو خَلْقٌ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وسُئِلَ رسولُ الله ﷺ: أَيُّ الأعمالِ أَفْضَلُ؟ قال: (إيمانٌ بالله وتصديقٌ بكتابه)؛ فبيَّنَ أن الإيمانَ بالله مِن عمل المؤمن[٥].

قال: وقال حمادُ بن زيدٍ: مَنْ قال: إن كلامَ العباد ليس بمخلوقٍ فهو كافرٌ[٦].

قال أبو عبد الله: فأما ما احتجَّ به الفريقان بمذهب أحمد، ويَدَّعِيهُ كلُّ

---

(١) في كتاب خلق أفعال العباد للبخاري ص٧٠: عبيد الله.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من كتاب خلق أفعال العباد ص٧٠، ومن الغنية للشارح ٢/٦٥٥.

(٣) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص٧٠.

(٤) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص٧٠.

(٥) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري ٧٤ ـ ٩١.

(٦) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص٩٣.

لنفسه، فليس[1] يثبتُ كثيرٌ مِن أخبارهم، وربما لم يفهموا دِقَّةَ كلامه، بل المعروفُ مِن مذهبه ومذهبِ أهل العلم: أن كلامَ الله تعالىٰ غيرُ مخلوق، وما سواه فهو مخلوق، وأنهم كَرِهُوا البحثَ والتنقيرَ عن الأشياء الغامضة، وتحقيقَ[2] أهلِ الكلام، والخوضَ والتنازعَ إلا فيما جاء فيه العلمُ وبيَّنه الرسولُ ﷺ[3].

قال: وقد كتبَ رسولُ الله ﷺ إلىٰ قَيْصَرَ كتابًا، وفيه: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...﴾ الآيةَ [آل عمران: ٦٤]، وقرأه تَرْجُمَانُ قَيْصَرَ علىٰ قَيْصَرَ وكذلك أصحابُه. ولا شكَّ أن قراءةَ الكفار وأهلِ الكتاب أعمالُهم، وأما المقروءُ فهو كلامُ الله تعالىٰ الذي ليس بمخلوق ولا خَلْقٍ، فمَنْ حَلَفَ بأصوات قيصرَ وأصواتِ المشركين الذين قَرَءُوا كتابَ رسول الله ﷺ فليس عليه يمينٌ[4].

وهذا واضحٌ عند مَنْ كان عنده أدنىٰ معرفةٍ أن القراءة غيرُ المقروء؛ قال ﷺ: (لا صلاةَ لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)، فالمتلوُّ هو الفاتحةُ لا التلاوةُ[5].

وقال البخاريُّ في هذا الكتاب: مَنْ قال: إن القرآنَ بعينه في المصحفِ، يلزمُه أن يقول: إن الجِنَّ والإنسَ والجنةَ والنارَ وفرعونَ وهامانَ كلَّهم في المصحف؛ لأن جميعَ ذلك مكتوبٌ فيه، فالقرآنُ قولُ الله تعالىٰ، والقولُ صفةُ

---

(١) في الأصل: وليس، والتصحيح من خلق أفعال العباد ص١١٩، ومن الغنية للشارح ٢/٦٥٤.

(٢) كذا في الأصل، وفي خلق أفعال العباد للبخاري ص١٢٠: وتجنبوا.

(٣) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص١١٩.

(٤) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص٢٥٥.

(٥) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص٢٦٢.

القائل، والقائلُ موصوفٌ به، وأما القراءةُ والكتابةُ والحفظُ للقرآن فهو مِن أفعال العباد؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠]، وإنما يؤمر العبدُ بما هو فِعْلُهُ(١).

روىٰ محمدُ بنُ إسماعيلَ السُّلَمي عن أحمد بن حنبل أنه قال: مَنْ قالَ: «القرآنُ مُحْدَثٌ» فهو كافرٌ(٢).

وروىٰ أبو عَوَانَةَ الحافظُ عن أبي الحسين الميموني قال: خرج أبو عبد الله أحمدُ بنُ حنبل إليَّ يومًا، فقال: ادخل، فدخلتُ منزلَه، فكنتُ أنا وهو، فقلتُ: أخبرني عَمَّا كنتَ فيه مع القوم وبأيِّ شيءٍ كانوا يحتجُّون عليك؟ فقال: بأشياءَ مِن القرآن، منها: قولُه تعالىٰ: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، قال: قلتُ: يَحْتَمِلُ أن يكونَ تنزيلُه إلينا هو المُحْدَثُ لا الذكرُ نفسه، وذكرَ أشياء غيرَه(٣).

وروىٰ أحمدُ بن السماك عن حنبل بن إسحاق بن حنبل قال: سمعت عَمِّي أحمدَ بنَ حنبل يقولُ ـ واحتجوا عليه يومئذٍ بهذه الآيةِ ـ: فقلتُ: هذا يا أميرَ المؤمنين نكرةٌ، فقد يكونُ علىٰ بعض الذكر، وليس فيه ألفٌ ولامٌ، وقولُه تعالىٰ: ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾ [ص: ١] معرفةٌ، وهذا هو القرآنُ(٤).

وروىٰ حنبلٌ عن عَمِّهِ أحمدَ قال: لم يَزَل اللهُ تعالىٰ متكلِّمًا، والقرآنُ كلامُ الله تعالىٰ غيرُ مخلوق(٥).

---

(١) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص٣٠٠.
(٢) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ١٤/٣٨٥.
(٣) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ١٤/٣٨٥.
(٤) انظر: مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص٤٣٥.
(٥) انظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلىٰ ١/٣٨٦.

وحَدَّثَ **أبو عبد الله محمدُ بنُ إبراهيم** بن خلف بن خلد الهروي عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: سمعتُ أبي يقول: مَنْ قالَ: «القرآنُ مخلوقٌ» فهو كافرٌ عندنا؛ لأن القرآنَ مِن عِلْمِ الله، وهو مِن أسمائه، ومَنْ قالَ: «عِلْمُ الله تعالىٰ مخلوقٌ» فهو كافرٌ[1].

وروىٰ **أبو علي حامدُ بنُ محمد الرَّفَاء** عن[2] أبي سليمان[3] قال: سمعتُ إسحاقَ بن إبراهيم الحنظلي يقولُ: مَنْ قال: «القرآنُ مخلوقٌ» فقد زعمَ أن القدرةَ والمشيئةَ مخلوقةٌ، ومَنْ قالَ ذلك فهو كافرٌ.

قلتُ: عَنَىٰ بهذا: أن القرآنَ كلامُ الله تعالىٰ وصفتُه، بمثابة قدرته ومشيئته، ومَنْ زعمَ أن صفةً مِن صفات ذاته مخلوقةٌ؛ فقد التزمَ أن يكونَ جميعُ صفاته مخلوقةً.

وقال أحمدُ في كتاب «الرَّدِّ على الجهمية»: لا يقالُ في كتاب اللهِ تعالىٰ: هو اللهُ ولا غيرُ الله[4].

وقال عبد الله: سمعتُ أبي يقولُ: مَنْ قال: «لفظي بالقرآن مخلوقٌ» يريدُ به: أن القرآنَ مخلوقٌ ـ فهو كافرٌ[5].

ورُوِيَ عنه مُطْلَقًا أنه قال: مَنْ قال: «لفظي بالقرآن مخلوقٌ» فهو كافرٌ[6].

---

(١) انظر: كتاب السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل ١/١٠٥، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لأبي القاسم اللالكائي ١/٣٥٤.

(٢) في الأصل: «عي». وهو تحريف.

(٣) هو: داود بن الحسين البيهقي، مسند نيسابور، ومن تلاميذ إسحاق بن إبراهيم بن راهويه الحنظلي، توفي سنة: ٢٩٣هـ. انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/٥٧٩.

(٤) لم أجد هذا النص في النسخة المطبوعة من الكتاب، بتحقيق: صبري بن سلامة.

(٥) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص٣٥٢.

(٦) انظر: كتاب السنة للخلال ٧/٧٤.

وعَنَىٰ به: ما ذكره في الرواية الأولىٰ؛ فإن المطلقَ محمولٌ علىٰ المُقَيَّدِ.

وروىٰ عنه عبدُ الله أيضًا أنه قال: مَنْ قَصَدَ إلىٰ القرآن بلفظ أو غيره، يريدُ: أنه مخلوقٌ ـ فهو جَهْمِيٌّ(١).

وهذا يدلُّ علىٰ صحة ما قلناه.

وحَدَّثَ أبو حامد الشارفي(٢) عن أبي القاسم بنِ ابنةِ مَنِيع عن أحمد بن حنبل قال: مَنْ قال: «لفظي بالقرآن مخلوقٌ» فهو جَهْمِيٌّ، ومَنْ قال: «لفظي بالقرآن غيرُ مخلوقٍ» فهو مُبْتَدِعٌ(٣).

وقال عبدُ الله: كان أبي يكره أن يُتَكَلَّمَ في اللفظ بشيء؛ فيقالُ: مخلوق أو غير مخلوق(٤).

وحَدَّثَ محمدُ بنُ إسحاق الصَّاغاني عن أبي محمد فُوران قال: جاءَ ابنُ شدَّاد برقعة فيها مسائل، منها: «أن لفظي بالقرآن غيرُ مخلوق»، فدفعتُ إلىٰ أبي بكر المروذي، وقلتُ له: اذهب بها إلىٰ أبي عبد الله، وأَخْبِرْهُ: أن ابنَ شداد هاهنا، وهذه الرقعةُ قد جاءَ بها، فما كَرِهْتَ منها وأنكرتَه فاضرب عليه، فجاءني بالرقعةِ وقد ضَرَبَ علىٰ موضع: لفظي بالقرآن غيرُ مخلوقٍ، وكتبَ: القرآنُ حيثُ تَصَرَّفَ غيرُ مخلوقٍ(٥).

---

(١) انظر: كتاب السنة لعبد الله بن أحمد ١/١٦٤.

(٢) كذا قرأها ناسخا (ع) و(س). ويمكن أن تُقرأ: الشارعي. ولعله: أبو حامد الشرقي أو ابن الشرقي حافظ خرسان في عصره، المتوفىٰ سنة: ٣٢٥هـ، انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء ١٥/٣٧.

(٣) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي ١٠/١٠٢٥.

(٤) انظر: الإبانة الكبرىٰ لابن بطة ٥/٣٤٢.

(٥) انظر: كتاب السنة للخلال ٧/٩٩، والأسماء والصفات للبيهقي ص٣٥١.

وحَدَّثَ أبو العباس السَّرَّاج قال: سمعتُ أبا عمارة وأبا جعفر بن أحمد قالا: سمعنا أحمدَ بن حنبل يقولُ: اللفظُ مُحْدَثٌ، قال اللهُ تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَهُ﴾ [القيامة: ١٨]، ولم يقل: فإذا لفظناه، وقال تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ﴾ [ق: ١٨]، فاللفظُ كلامُ الآدميين[١].

وحَدَّثَ محمدُ بن إسحاق الصَّاغاني عن أبي أحمد محمد بن فُوران[٢] صاحبِ أحمد بن حنبل قال: سألني أبو بكر الأثرمُ في جماعةٍ مِن كبار أصحابنا: أن أطلبَ مِن أبي عبد الله خَلْوَةً، أسألُه فيها عن أصحابنا الذين يُفَرِّقُون بين اللفظ والمَحْكِي، فطلبتُ منه خَلْوَةً وسألتُه عنها، فقال: القرآنُ كيفَ تَصَرَّفَ غيرُ مخلوقٍ، فأما أفعالُنا فمخلوقةٌ. قال: والجهميةُ هم الذين يقولون: القرآنُ مخلوقٌ.

هذا ما بَلَغَنَا مِن أقاويل أحمدَ بنِ حنبل في القرآن، فمَنْ أحاطَ بمجموعِها عِلْمًا؛ استيقنَ أنه لا خلافَ بينه وبين أصحابنا في المعنى، إلا أنه كَرِهَ إطلاقَ القولِ بأن قراءةَ القرآن وألفاظَ القَرَأَةِ به مخلوقةٌ؛ لِمَا في ذلك مِن الإيهام؛ فإن القراءةَ (١٢٦/ف) بمثابةِ الكِسْوةِ للمقروء، فمَنْ قال: «إنها مخلوقةٌ» وقَصَدَ به المقروءَ فهو مبتدعٌ، ومَنْ لم يقصِد به القرآنَ فيكره إطلاقُه، **وهكذا قال أبو الحسن**.

وقال الإمامُ أبو سليمان الخَطَّابيُّ رحمه الله في «الرسالة الناصحة[٣]»، وهي

---

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ١٤/٣٨٤.

(٢) كذا في الأصل، وقد أورده الشارح قبل قليل بقوله: «أبي محمد فوران»، وهو الصحيح، واسمه: عبد الله بن محمد بن المهاجر أبو محمد، انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ٢/٤٢.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٦٥٩: الناصحية. وقد نسبها إليه ابن الصلاح في طبقات الشافعية=

مِن تصانيفه: إن أهلَ الحديث قد يُسْرِعُ منهم قومٌ إلىٰ تكفيرِ مَنْ يَتأَوَّلُ الأحاديثَ في الصفات، وما هم عند العلماء وعند عامة الفقهاء بكفار، ولكنهم مِن أهلِ البدعة، وكيفَ نُكَفِّرُ مَنْ تُقْبَلُ شهادتُه وتُشْهَدُ جنازتُه ونستجيزُ مناكحتَه ونستحلُّ ذبيحتَه.

قال: وقد جاءَ في هذا النوع من الحديث[١]، كقوله ﷺ: (ليس بين العبدِ وبين الكفرِ إلا تركُ الصلاة)[٢]، وكقوله: (مَنْ تَرَكَها عَمْدًا فقد كَفَرَ)[٣]، فالمرادُ بهذا النكيرُ والتغليظُ عليهم، وليس نرىٰ إطلاقَ الكفر عليهم وإخراجَهم مِن الملة.

هذا جملةُ الكلامِ في هذا الباب.

وأخطأَ هذا الشيخُ في قوله: «ولكنهم مِن أهل البدعة»؛ فإنهم قصدوا بالتأويل إنقاذَ الناس مِن البدعة والضلالة.

والذي يؤيِّدُ قولَ أهل الحق: أَنَّا أجمعنا علىٰ أن القراءةَ مِن أكساب العباد، ثم أكسابُ العباد لا تنقسمُ إلىٰ المخلوق وإلىٰ غير المخلوق. وقد أجمعنا علىٰ أن القارئَ قد يَلْحَنُ، وإنما اللَّحْنُ في القراءة لا في كلام الله تعالىٰ. وأجمعنا علىٰ أن النبيَّ ﷺ تحدَّىٰ العربَ بهذا القرآن، ودعاهم إلىٰ أن يأتوا بمِثْلِ القرآن فعجزوا عنه؛ فنقولُ لهم: فهل كان الربُّ سبحانه قادرًا علىٰ أن يأتيَ بِمِثْلِهِ أم لا؟ فإن قالوا: «لا»، فقد عَجَّزُوهُ، تعالىٰ اللهُ عن ذلك،

= ٤٧١/١ وذكر أن اسمها: الرسالة الناصحة فيما يعتقد من الصفات.

(١) في الغنية للشارح ٦٦٠/٢: وقد جاء في الحديث من هذا النوع.

(٢) رواه النسائي بهذا اللفظ برقم: (٤٦٤)، وقد رواه مسلم بلفظ قريب منه برقم: (٨٢).

(٣) رواه النسائي برقم: (٤٦٣)، والترمذي برقم: (٢٦٢١).

وإن قالوا: «كان قادرًا على أن يأتيَ بِمِثْلِه» ، فما كان مقدورًا كان مِن الممكنات ولم يكن قديمًا ، وشَرْطُ المعجزةِ أن تكون فِعْلًا .

وقد كنتُ أتكلَّمُ في هذه المسألة ببعض نواحي خُوزِسْتَان ، مع شيخٍ مِن شيوخ أَصْبَهان ، فعَمَدَ هذا الشيخُ إلى اللوح ، وكتبَ فيه: بسم الله الرحمن الرحيم ، وقال: ما قولُكم في هذا ، أتستريبون في أنه كلامُ الله تعالى؟ قلنا: لا شَكَّ أنكَ كتبتَ كلامَ الله تعالى ، وكان القاضي عبد المجيدُ الأَسْتَراباذي[1] في ذلك المجلس ، فأخذَ اللوحَ ، ودعا بماءٍ فغَسَلَهُ ، وقال للشيخ: أتقولُ: إني محوتُ كلامَ الله تعالى؟ فَبُهِتَ الرجلُ .

فَصْلٌ

عُدْنَا إلى ترتيبِ الكتاب .

قال الإمامُ: اعلم أن جماهيرَ المعتزلة صاروا إلى أن القراءةَ غيرُ المقروء ، إلا ما يُحكى عن النَّجَّارِ أنه لم يُفَرِّقْ بينهما. ثم اختلفوا ، فقال الأكثرون: إن كلامَ الله تعالى لا يُوجَدُ مع قراءةِ القارئ ولا مع كتابة الكاتب ، وإنما وُجِدَ في وقت واحد حِينَ أُلْقِيَ إلى جبريلَ ﷺ ثم عُدِمَ وانقضى ، وأن المسموعَ عينُ القراءةِ لا كلامُ الله تعالى[2] .

وهؤلاء مُطْبِقُون بأن كلامَ الله تعالى ليس بحالٍّ في المصحف وغيرُ موجودٍ في القارئ ، ويقولون: مَنْ قَرَأَ القرآنَ فمقروءُ قِراءاتِه ومدلولُ عباراته حروفٌ مُقَدَّرةٌ مُنْتَظِمَةٌ ، على نهايةِ البلاغة ، يَتَعَذَّرُ الإتيانُ بمثله ، وقد فاتَ وعُدِمَ ، كما أن مَنْ أَنْشَدَ قصيدةً لامرئ القيس ، فقد أَنْشَدَ شِعْرَهُ على الحقيقة ،

---

(١) لم أجد ترجمته .

(٢) في الغنية للشارح ٦٦٢/٢: وأن المسموع من القارئ قراءته لا كلام الله تعالى .

وإنشادُه وروايتُه لذلك يَدُلُّ على كلامٍ مُقَدَّرٍ فصيحٍ، وقد فاتَ وعُدِمَ[١].

ومذهبُ أهل الظاهر: أن المقروءَ عَيْنُ القراءةِ، وهو هذه الحروفُ والأصواتُ المسموعةُ مِن القارئ، وذلك هو الكلامُ القائمُ بذات الله تعالى، وهو مع قيامه بذاته قائمٌ بذواتِ سائرِ القَرَأَةِ، وهو كلامٌ واحدٌ، يُسْمَعُ مِن القَرَأَةِ مع قيامِه بذات الله تعالى.

وأئمةُ أهلِ الظاهر لم يبحثوا عن هذه الدقائق، ولم يعتنوا بالكَشْفِ عن هذه الغوامض، وأَطْلَقُوا القولَ إطلاقًا، كما حَكَيْنَا عنهم.

وكان الأَوْلىٰ مِمَّن يَسْلُكُ مَسْلَكَهم: أن يَسْتَنَّ بِسُنَّتِهم ويقولُ: إن القرآنَ كلامُ الله تعالى، وهو الذي يَقْرَؤه القارئُ، وهو المكتوبُ في المصاحف، المحفوظُ في الصدور، وهو كلامُ الله تعالى وصفتُه مِن غيرِ تفصيلٍ ولا تكييفٍ.

وصارَ النَّجَّارُ إلى أن الذي نَسْمَعُهُ مِن القارئ بحاسَّةِ السمع كلامُ اللهِ تعالى.

وهذا منه عَجَبٌ؛ لعلمه بأن القراءاتِ تتعدَّدُ وتختلفُ، والقرآنَ لا يتعدَّدُ. ومِن أصله: «أن المتكلِّمَ مَنْ فَعَلَ الكلامَ»؛ فإن اعترفَ بأن القراءةَ مِن فِعْلِ القارئِ؛ فكيفَ تكونُ كلامًا لله تعالى وهي مِن فِعْلِ القارئ؟! وإن لم يعترف بذلك، فقد راغَمَ البديهةَ؛ فإنَّا بالطريق الذي نعلمُ أن تَحَرُّكَ المُخْتَارِ مِن فِعْلِه؛ بمثلِه نعلمُ أن قراءاته مِن فِعْلِه.

وقالت الكَرَّامِيَّةُ: مقروءُ قراءتِنا الأقوالُ الحادثةُ القائمةُ بذات الإله سبحانه، وهي أصواتٌ باقيةٌ، وذلك القرآنُ.

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١١٨).

ومذهبُنا: أن المقروءَ بقراءتنا هو الكلامُ القديمُ القائمُ بذات الله تعالى، وقراءتُنا دالَّةٌ عليه.

وأما أبو الهُذَيْلِ والجُبَّائِيُّ فقد سَلَكا طريقًا آخَرَ، وأَبْدَعَا مذهبًا جَحَدَا فيه البديهةَ؛ فقالا: إذا قرأَ القارئُ آيةً مِن القرآن، فتقومُ به قراءتُه، ويُوجَدُ مع قراءته كلامُ الله تعالى، وهو قائمٌ بالقارئ وبمحلِّ قراءته، وكذلك يُوجَدُ كلامُ الله تعالى مع الكتابة قائمًا بالمصحف حالًّا فيه. وكلامُ الله تعالى عندهما مغايرٌ لقراءة القارئ وهو حالٌّ في المصاحف، وليس هو الرُّسُومَ والرُّقُومَ والمِدَادَ، وإذا حَفِظَ الحافظُ كلامَ الله تعالى، فيُوجَدُ كلامُ الله قائمًا بالحافظ حالًّا فيه.

ثم قالا: لو قرأَ ألفُ قارئٍ آيةً مِن القرآن أو كلمةً منه، فيُوجَدُ في كلِّ قارئٍ تلك الآيةُ الواحدةُ، والذي قامَ بزيدٍ عَيْنُ ما قامَ بعمرو؛ فالتزما قيامَ معنًى واحدٍ بمحالَّ كثيرةٍ. ولو أَمْسَكَ بعضُ القَرَأَةِ عن قراءته، انتفى عنه كلامُ الله تعالى، والذي انتفى عنه فهو بعينه موجودٌ قائمٌ بسائر القَرَأَةِ[1].

ثم قالوا[2]: كلامُ الله تعالى لو[3] وُجِدَ في محلِّ قراءةِ القارئِ، كان مسموعًا بحاسَّةِ السمع، وليس بصوتٍ بل هو حروفٌ، وإذا وُجِدَ مكتوبًا أو محفوظًا لا يُسْمَعُ ولا يُرَى، وإنما يُسْمَعُ مقروءًا.

ثم أَحْدَثَ الجُبَّائِيُّ قولةً أخرى، خالفَ بها أبا الهُذَيْلِ، فقال: إذا قرأَ القارئُ آيةً، يُوجَدُ فيه كلامُ الله تعالى، ويُوجَدُ فيه كلامٌ له مِثْلُ كلامِ الله تعالى، وذلك قراءتُه، وهي مغايرةٌ لأصواته؛ فإن القراءةَ كما تقتضي وجودَ كلام

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٦٣: ولو جاز هذا لجاز قيامُ عرض بمحلٍّ.

(٢) كذا في الأصل والغنية للشارح، والمناسب: «قالا»، كما في الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١١٨).

(٣) في الأصل: أو. والمناسب ما أثبته.

الله تعالىٰ، فإنها تقتضي وجودَ كلام القارئ، فإذا قال القائلُ: «الحمدُ لله»، فيُوجَدُ فيه ألفان ولامان وحاءان وميمان ودالان.

ثم إنهما لم يُخَصِّصَا قَوْلَيْهِما بكلام الله تعالىٰ، ولكنهما قالا: مَنْ أَنْشَدَ شِعْرًا، فيُوجَدُ مع إنشادِه شِعْرُ ذلك الشاعر قائمًا بالمُنْشِدِ، والشاعرُ قد رَمَّتْ عظامُه وشِعْرُه موجودٌ.

والكلامُ عليهما مِن وجوهٍ:

أحدُها: أنهما أَثْبَتَا حروفًا ليست بأصواتٍ ولا رُسُومٍ.

وهذا غيرُ معقول، ولو جاز ذلك، لجازَ أن يقال: «العالِمُ عالِمٌ بمعنًىٰ يُفَارِقُ العلمَ وليس بعِلْمٍ»، ونحنُ باضطرارٍ نعلمُ أن الحروفَ ما تَقَطَّعَ مِنَ الأصوات عند انطباق مخارجِ الحروف أو انفتاحِها، فمَن ادَّعَىٰ معنًىٰ وراءَ ذلك، كان بمثابةِ مَن ادَّعَىٰ أن المتحرِّكَ متحرِّكٌ بمعنًىٰ غيرِ الانتقال والزوال، وذلك مُحَالٌ.

ثم زَعَمَا: «أن الحروفَ التي ليست بأصواتٍ مسموعةٌ مع الأصوات».

وهذا جَحْدٌ للحِسِّ والبديهةِ؛ فإنَّا بالضرورةِ نعلمُ أَنَّا لا نُدْرِكُ بحاسة السمع في وقتنا إلا الأصواتَ، ولو جاز المصيرُ إلىٰ أن الكلامَ مسموعٌ لاقترانه بالصوت المسموع، جازَ المصيرُ إلىٰ كون الكلام مَرْئِيًّا إذا كُتِبَ؛ لاقترانِه بالرُّسُومِ المرئيةِ؛ إذ لا تختلفُ صفةُ الكلامِ: قُرِئَ أو كُتِبَ أو حُفِظَ.

❁ **فإن قالوا:** الأصواتُ تُوصَفُ بالرِّقَّةِ والانخفاضِ والارتفاعِ والحُسْنِ وضِدِّهِ، والحروفُ لا تُوصَفُ بذلك، فيقالُ: فلانٌ حَسَنُ الصوتِ وطَيِّبُ الصوت، ولا يقالُ: حَسَنُ الحروفِ وطَيِّبُ الحروفِ؛ فدلَّ علىٰ أن الأصواتَ

غيرُ الحروف.

* قلنا: لا عِبْرَةَ بإطلاقاتِ العَوَامِّ ولا يُعَوَّلُ عليها فيما يتعلَّقُ بالحقائقِ.

على أنَّا نقولُ: إنما يُضَافُ الحُسْنُ إلى الصوتِ؛ لأن الذي يَرُوقُ صوتُه وتطيبُ نَغْمَتُه، فلا يَتَخَصَّصُ حُسْنُ الصوتِ منه بأن يُقَطِّعَهُ حروفًا أو يَتْرُكَهُ غُفْلًا؛ فلذلك لم يروا تخصيصَ إضافة الحُسْنِ بالحروف. على أنَّ قائلًا لو قال: «فلانٌ حَسَنُ الكلامِ حَسَنُ العبارةِ، ولقد[1] استُطِيبَ كلامُه وما نُظِمَ مِن حروفه» ـ لم يكن ذلك مُسْتَنْكَرًا.

ومِن وجوه الرَّدِّ على الجُبَّائِيِّ فيما يَصِيرُ إليه: أن الكلامَ على أصله يفتقر إلى بِنْيَةٍ مخصوصةٍ، والمعنيُّ بالبِنْيَةِ المخصوصةِ: مخارجُ الحروف، كالحَلْقِ واللَّهَاةِ والشَّفَتَيْنِ، ثم صَرَّحَ بأن الكلامَ يقومُ بالرَّقِّ، وهذا نَقْضٌ صريحٌ منه.

وأيضًا: فإنه أنكرَ قيامَ الكلام بالنفس، ثم قال: «إذا حَفِظَ الحافظُ كلامًا قام ذلك الكلامُ بنفسه»، فأينَ ما كان يُنْكِرُه مِن تقديرِ كلامٍ قائمٍ بالنفس؟!

ومِمَّا يَبْطُلُ به كلامُه: أنه لو جازَ قيامُ كلامٍ واحدٍ بِمَحَالَّ كثيرةٍ، لجازَ قيامُ لونٍ واحدٍ بِمَحَالَّ كثيرةٍ؛ ويلزمُ مِن ذلك تجويزُ وجودِ جوهرٍ بمكانين أيضًا.

* فإن قال: إنما يستحيلُ تقديرُ ذلك في الجوهر؛ لتضادِّ الأكوان، وذلك لا يتحقَّقُ في الكلام؛ فإنه لا يقومُ بمحل لمعنًى.

* وهذا الذي ذكره باطلٌ؛ فإنَّا إنما عرفنا تضادَّ الكونين؛ مِن حيثُ عَلِمْنَا استحالةَ كون الجوهر في حيزين؛ فالعلمُ بالتضاد (١٢٧/ف) فرعٌ للعلم باستحالة

---

(١) في الأصل: ولو. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٦٤.

كون الجوهر في مكانين ، وإنما عَلِمْنَا استحالتَه ؛ لاستحالةِ انبساط الواحد على قُطْرَيْنِ وحيزين . ثم لو كان ما قاله صحيحًا ، لوجبَ أن يجوزَ قيامُ لونٍ بمحلين ؛ مِن حيثُ لا يفتقرُ اللونُ في قيامه بالمحل إلى معنًى يُوجِبُ اختصاصَه .

ثم يقالُ له : إذا أَنْشَدَ المُنْشِدُ بيتًا مِن قصيدةٍ ، فقد قامَ به عندك شِعْرُ ذلك الشاعرِ ، وقد مات الشاعرُ ، وبَطَلَ شِعْرُه وانمحقَ مِن حِفْظِ الحَفَظَةِ ومِن الدفاتر ، فإذا حدثَ هذا الشعرُ في نفس هذا المُنْشِد فمَنْ مُحْدِثُهُ ؟ فإنْ زَعَمَ أن مُحْدِثَهُ المنشِدُ فهو الشاعرُ إذًا ، وليس هذا أصلَه ، فهو الراوي . وإنْ زعمَ أن مُحْدِثَهُ الشاعرُ ، فالمَيِّتُ لا فِعْلَ له . وإنْ زعمَ أن مُحْدِثَهُ الربُّ تعالى ؛ فليتَّصِفْ به ؛ فإن المتكلِّمَ عنده مَنْ فَعَلَ الكلامَ . وإنْ حدثَ مِن غير مُحْدِثٍ ؛ فَلْيُجَوِّزْ حدوثَ الحوادث مِن غير مُحْدِثٍ .

ويقالُ له : إذا قرأَ القرآنَ وقام به الكلامُ ، ثم سكتَ وغيرُه مُكِبٌّ على القراءة ، فقد انتفى عنه ما قامَ به مِن غير عُدْمٍ ولا انتقالٍ .

ونَفْسُ نَقْلِ هذا المذهب يُغْنِي اللبيبَ عن الاشتغال بالرد عليه .

ويقالُ له : إذا أراد المريدُ أن يحكيَ قولَ أَلْفِ رجلٍ [قالوا][(١)] : «بسم الله» أو : «الحمد لله» ، فإذا حكى الحاكي قولَ الجميع ، يَجِبُ أن يقومَ به أَلْفُ كلامٍ ، ويقومُ مع كلِّ كلامٍ به كلامٌ له مُوَلَّدًا . وقد التزمَ الجُبَّائِيُّ ذلك .

ويلزمُه أن يقولَ إذا حكى حكايةً أو روى حديثًا بإسنادٍ مُتَّصِلٍ إلى رسول الله ﷺ ، فكما التزمَ قيامَ كلامِ مَنْ رَوى عنه به ؛ فينبغي أن يلتزمَ [قيامَ][(٢)] كلامِ مَنْ تُسْنَدُ إليه الروايةُ بينه وبين الرسول ﷺ ، ولا سبيلَ إلى مَنْعِ ذلك مع

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٦٥ .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٦٥ .

ما التزمه. وإذا قالَ القائلُ: «بسم الله»، يَجِبُ أن يقومَ به كلامُ كلِّ مَنْ قالَ: «بسم الله» قَبْلَهُ وفي حاله، وإنْ لم يَقْصِدْ هذه الحكايةَ؛ إذ قَصْدُه لا يُغَيِّرُ حُكْمًا.

❊ وقد تَأَبَّىٰ الجُبَّائِيُّ ذلك، وقال: إنما يقومُ به كلامُ غيره إذا قَصَدَ حكايةَ كلامه.

❊ قلنا: فإذا قرأَ القارئُ آيةً، ولم يعلم أنه كلامُ الله تعالىٰ، فينبغي أن لا يُوجَدَ به كلامُ الله تعالىٰ؛ مِن حيثُ لم يَقْصِدْ قراءةَ كلام الله تعالىٰ. وليس مِن أصل الجُبَّائِي ذلك، بل أصلُه: أنه يقومُ كلامُ الله تعالىٰ بالقارئ، سواءٌ قَصَدَ قراءةَ كلام الله تعالىٰ أو لم يَقْصِدْ، ويَجِبُ طَرْدُ ذلك في قراءة كل كتابٍ منسوبٍ إلىٰ مُصَنِّفٍ مشهورٍ.

ويقالُ له: مِن أصلك: «أن مَنْ كَتَبَ كلامَ غيره، فالكتابةُ تُوَلِّدُ في الرَّقِّ كلامًا للكاتب مِثْلَ كلامِ الغير»؛ فأَخْبِرْنَا عَمَّنْ أَجْرَىٰ القَلَمَ علىٰ القرطاس مِن غير مِدادٍ، علىٰ حَسَبِ إجرائِه مع المداد، فهل يَتَوَلَّدُ في الرَّقِّ كلامٌ أم لا ؟ فإن قال: «لا»، كان باطلًا؛ فإن المُوَلِّدَ عنده: الحركاتُ، وعند ابنه: الاعتماداتُ، والضربان جميعًا موجودان مع إجراءِ القلم مِن غير حِبْرٍ.

❊ وقد تحيَّرَ الجُبَّائِيُّ في ذلك، فقال مرةً: يحدثُ بلا مِدادٍ، وقال مرةً: لا يحدثُ إلا مع المداد؛ فإنه الآلةُ في التوليد.

❊ وهذا باطلٌ؛ فإن المُوَلِّدَ: الاعتمادُ أو الحركةُ، وقد وُجِدَا، وهذا مِن عَمَىٰ البصائر.

❊ وربما يقول: أجمعَ العقلاءُ علىٰ أن مَنْ قرأَ القرآنَ، أو حكىٰ كلامَ غيره بروايةٍ أو إنشادِ شِعْرٍ ـ أنه قرأَ كلامَ الله تعالىٰ، وصار كلامُه مقروءًا له

ومَحْكِيًّا، وكذلك صارَ شِعْرُه مُنْشَدًا، ولا معنى لهذا الإطلاق إلا أن يقومَ بذاته كلامٌ[١]؛ فوجبَ أن يتميزَ كلامُ الغير المَحْكِيِّ عنه عن كلامِه الذي هو الحكاية، وعن أصواته التي هي نغماتُه.

* قلنا: ما الذي حَمَلَكَ على هذا التَّحَكُّمِ؟ وما أَنْكَرْتَ أنه لو وجبَ قيامُ المقروء بذات القارئ، لوجبَ قيامُ المذكور والمعلوم والمحفوظ بذات الحافظ والعالم والذاكر، ولا فَرْقَ في حكم العقل بين أن يكونَ المحفوظُ كلامًا أو صفةً أخرى مِن الصفات.

* فإن قال: إنما حَمَلَنِي على ذلك إجماعُ المسلمين على إطلاق القولِ بأن القرآنَ في المصاحف، وأن الذي نَسْمَعُهُ مِن القارئ كلامُ الله تعالى.

* قلنا: بِمَ تُنْكِرُ على مَنْ يقولُ: معناهم بذلك أنه مكتوبٌ في المصاحف، وقد يقالُ: «الدَّارُ في القُبالة، والضِّيَاعُ في الصَّكِّ» على هذا المعنى، وقال عَزَّ مِن قائلٍ: ﴿ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. ومعنى قولِهم: «إنَّا نسمعُ كلامَ الله تعالى مِن القارئ»: أنه يُفْهَمُ كلامُه عنده، كما يقولون: سمعنا حديثَ النبي ﷺ وشِعْرَ امرئ القيس والنابغة عند رواية الراوي.

فَصْلٌ

كلامُ الله تعالى مكتوبٌ في المصاحف، محفوظٌ في الصدور، وليس حالًّا في مصحفٍ ولا قائمًا بقلبٍ.

* فإن قيل: أَتُطْلِقُونَ القولَ بأن القرآنَ في المصحف، أو لا بُدَّ مِن

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٦٥: كلامه.

تقييده بالكتابة ؟

* قلنا: اختلفَ أصحابُنا في ذلك:

فمنهم مَنْ مَنَعَ إطلاقَه على الانفراد ؛ فإن ذلك يُوهِمُ حلولَه فيه وقيامَه به.

ومنهم مَنْ جَوَّزَ ذلك على تأويل التقييد ؛ إذ لا يُفْهَمُ منه عند الإطلاق إلا ما يُفْهَمُ عند التقييد، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴾ [الواقعة: ٧٧ ـ ٧٨]، وقال: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الزخرف: ٤]، وقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١ ـ ٢٢].

وكما يقالُ: «كلامُ الله تعالى مكتوبٌ في المصاحف» ؛ يَصِحُّ إطلاقُ القول بأن الله تعالى مكتوبٌ في المصاحف، ثم لم يُرَدْ بذلك اتصالُه بالأجسام، وإنما يُرَادُ به أن في المصحفِ كتابةً دالةً عليه ؛ فكذلك قولُه: ﴿ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وتأويلُه ما ذكرناه.

والكتابةُ قد يُعَبَّرُ بها عن الأحرف المرقومة، وقد يُعَبَّرُ بها عن حركات يد الكاتب، وإذا أُضِيفَ إلى الله تعالى هذا الاسمُ، فيكونُ تأويلُه الخَلْقَ والإثباتَ، كقوله تعالى: ﴿ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾ [الأنعام: ١٢] أي: أَثْبَتَ، و﴿ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾ [المجادلة: ٢٢] أي: خَلَقَ وأَثْبَتَ.

فَصْلٌ [1]

كلامُ اللهِ تعالى مُنْزَلٌ على الأنبياءِ ﷺ، والقرآنُ مُنْزَلٌ ومَنْزُولٌ به[2] ؛

(١) ترتيب هذا الفصل في كتاب «الإرشاد» يأتي بعد الفصل القادم. انظر: الإرشاد للجويني ص١٣٥.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٦٦٧: ومنزل به.

وقد دلَّ علىٰ إطلاقِ ذلك آيٌ كثيرةٌ مِن القرآن لا تخفىٰ.

ثم ليس الإنزالُ حَطَّ شيءٍ مِن عُلْوٍ إلىٰ سُفْلٍ؛ فإن الإنزالَ بمعنى الانتقال يتخصَّصُ بالأجرام والأجسام، ومَن اعتقدَ قِدَمَ الكلامِ ووجوبَ قيامِه بذات الله سبحانه؛ فلا يستريبُ في إحالةِ الانتقال عليه. وكذلك مَن اعتقدَ حَدَثَ الكلامِ، وصارَ إلىٰ أنه عَرَضٌ مِن الأعراض؛ فلا يَسُوغُ في معتقده أيضًا تقديرُ الانتقال؛ فإن الانتقالَ مِن صفات الأجسام.

فإذًا المعنيُّ بالإنزال: أحدُ أمرين:

* **إما القولُ** بأن جبريلَ ﷺ أَدْرَكَ كلامَ الله تعالىٰ، وهو في مَقامه فوق سبع سماوات، ثم نزلَ إلىٰ الأرض، وأَفْهَمَ الرسولَ ﷺ ما فَهِمَهُ مِن الكلام في مَقامه، مِن غير نَقْلٍ لذاتِ الكلام.

وإذا قال القائلُ: «نَزَلَتْ رسالةُ الأمير مِن القَصْرِ»، فيكونُ المعنىٰ: أن سامعًا سَمِعَهُ في القَصْرِ، فَيَنْزِلُ ويؤدِّيه في جهةِ تحتٍ، ويقالُ: «فلانٌ يَنْقُلُ الكلامَ ويمشي بالنميمة». والانتقالُ حقيقةٌ في السامع، مؤوَّلٌ في الكلام، والأصواتُ لا تَنْتَقِلُ ولا يُنْقَلُ بها.

وكذلك القولُ في صعود الكَلِمِ الطيب ورَفْعِ العمل الصالح: أن الملائكةَ يسمعونه ويشاهدونه في الأرض، ويصعدون به إلىٰ السماء، والصعودُ والارتفاعُ يتحقَّقُ في الملائكة، وفي إضافة ذلك إلىٰ القول والعمل تَوَسُّعٌ، واستعمالُه شائعٌ مستفيضٌ.

* **والأمرُ الثاني**: أن الإنزالَ بمعنىٰ الخَلْقِ في جهةِ تحتٍ وإثباتِ الفهم للمنزول عليه ذلك؛ قال تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: ٦]

أي: خَلَقَها، و﴿أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٤] معناه: أثبتها وخلقها، والفَهْمُ للشيء أيضًا مِن خَلْقِ الله تعالىٰ. وقولُه تعالىٰ: ﴿أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا﴾ [الأعراف: ٢٦] يَحْتَمِلُ: خَلَقْنَا وهَيَّأْنَا، ويَحْتَمِلُ: أنزلنا المطرَ؛ لِيُتَسَبَّبَ به إلىٰ القُطْنِ والإبْرِيسَمِ والكَتَّانِ واللباسِ.

فَصْلٌ

كلامُ اللهِ تعالىٰ مسموعٌ في إطلاق المسلمين؛ والشاهدُ لذلك قولُه تعالىٰ: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقولُه تعالىٰ: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٥].

ثم «السماعُ» لفظةٌ مُتَرَدِّدَةٌ بين معانٍ؛ فتُذْكَرُ بمعنىٰ الإدراكِ بالأُذُنِ، وتُذْكَرُ بمعنىٰ الفهم والإحاطة، والأشياءُ تتبيَّنُ بأضدادها، وقد ذَمَّ الله تعالىٰ أقوامًا وعابهم بالصَّمَمِ؛ لإعراضهم عن التدبر لآياتِ الله تعالىٰ، فقال سبحانه: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]، وقال لنبيه ﷺ: ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ﴾ [يونس: ٤٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ﴾ [النمل: ٨٠]، وأخبرَ تعالىٰ عن أهل النار أنهم يقولون: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ [الملك: ١٠].

وإذا حَكَىٰ الحاكي كلامَ غيره علىٰ وجهه، فقد يقولُ السامعُ لأصوات المُبَلِّغِ: «قد سمعتُ كلامَ فلانٍ»، وهو يعني: الغائبَ الذي (١٢٨/ف) أُنْهِيَ إليه معاني كلامه. وقد يَرِدُ السمعُ بمعنىٰ الإجابة، يقالُ: «سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ»، يعني: أجابَ، وقالوا: «سَمْعًا وطاعةً».

والذي يَجِبُ القَطْعُ به: أن المسموعَ المُدْرَكَ في وقتنا الأصواتُ، وإذا سُمِّيَ كلامُ الله تعالىٰ مسموعًا في وقتنا، فالمعنيُّ به: كونُه مفهومًا عن أصواتِ

مُدْرَكَةٍ مسموعةٍ ؛ والشاهدُ لذلك مِن قضايا الشريعة: إجماعُ الأمة على أن الرَّبَّ تعالى خَصَّصَ موسى وغيرَه مِن المُصْطَفَيْنَ مِن الملائكة بأن أَسْمَعَهم[١] كلامَه العزيزَ مِن غير واسطة ؛ فلو كان السامعُ لقراءة القارئ مُدْرِكًا لنفس كلام الله تعالى بإدراك السمع ، لَمَا كان موسى مُخَصَّصًا بالتكليم وبإدراك كلامِه مِن غير تبليغِ مُبَلِّغٍ وإنهاءِ مُرْسَلٍ.

وقال الأستاذُ أبو إسحاقَ: اتفقَ أهلُ الحق على أن اللهَ تعالى خَلَقَ في موسى معنًى مِن المعاني ، أَدْرَكَ به كلامَه وبه كان اختصاصُه في سماعِه له ، وأنه سبحانه قادرٌ على مِثْلِهِ في جميع خلقه.

قال: واختلفوا في أن نبيَّنا ﷺ هل سَمِعَ ليلةَ المعراج كلامَ الله تعالى ؟ وهل سَمِعَ جبريلُ ﵇ كلامَ الله تعالى ؟ على قولين ، وطريقُ تعيين أحدِهما[٢] النَّقْلُ المقطوعُ به ، وذلك مفقودٌ. واتفقوا على أن سماعَ الخَلْقِ له عند قراءة القرآن ، على معنى: أنهم سمعوا العبارةَ التي عرفوا بها معناه دون سماعه في عينه.

ومذهبُ الأكثرين مِن المعتزلة: أنه لا مسموعَ إلا الأصواتُ.

وقال أبو [الهُذَيْلِ][٣] **والجُبَّائِيُّ**: المسموعُ هو الأصواتُ والكلامُ الموجودُ مع الأصوات ، كما بَيَّنَّاهُ.

وقال ابنُ الجُبَّائِي: إن الخواطرَ قد يسمعُها ذو الخواطر ، وهي أصواتٌ خَفِيَّةٌ.

ونُقِلَ عن عبد الله بن سعيد أنه قال: لا مسموعَ إلا الكلامُ والأصواتُ.

---

(١) في الأصل: أسمعه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٦٩.

(٢) أي: السماع وعدمه.

(٣) موضع كلمة «الهذيل» بياض في الأصل، والمثبت ما في الغنية للشارح ٢/٦٦٩.

❊ فإن قيل: ما معنى قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

❊ قلنا: معناه: حتى يسمعَ قراءةَ كلامِ الله تعالى، أو يكونُ المعنى: حتى يفهمَ معاني كلامِ الله تعالى بواسطة المُبَلِّغِ.

قال الإمامُ: ثم اختلفَ أصحابُنا في أن هذا الوجهَ في معنى المسموع حقيقةٌ أو مجازٌ:

فقال بعضُهم: إنه مجازٌ شائعٌ، والمسموعُ على الحقيقة هو المُدْرَكُ بإدراك السمع.

ومِن أصحابنا مَنْ قال: هذا الوجهُ في معنى المسموع حقيقةٌ أيضًا.

وهؤلاء يطلقون القولَ بأن كلامَ الله تعالى مسموعٌ في وقتنا على الحقيقة، وليس يعنون: أنه مُدْرَكٌ بإدراك السمع، ومنهم مَنْ أطلقَ القولَ بأن كلامَ الله تعالى مُدْرَكٌ في وقتنا بإدراك السمع، وربما يَعْزِي هذا القائلُ هذا القولَ إلى أبي الحسن.

قال الإمامُ: وهذا زَلَلٌ لم يَصِر إليه مُحَقِّقٌ، وإنما تَوَهَّمَ هذا القائلُ ما تَوَهَّمَهُ؛ مِن حيثُ قال بعضُ الأئمة: «إن الوجهين المذكورين في معنى المسموع حقيقةٌ»، وقد بَيَّنَّا المرادَ مِن هذا الإطلاق.

هذا ما قاله الإمامُ والقاضي.

وحكى الإمامُ أبو القاسم الإسفرايينيُّ عن شيخنا أبي الحسن أنه قال: مَنْ سَمِعَ قراءةَ القرآنِ، كان سامعًا مِن الله تعالى كلامَه مع سماعِه لقراءة القارئ.

قال: والذي يَدُلُّ عليه: أَنَّا متى سمعنا هذه القراءةَ على هذا النَّظْمِ، حصلَ

لنا سماعُ معنًى زائدٍ على هذه القراءة، حتى إذا سمعنا هذه الحروفَ على غير هذا النَّظْمِ لم تُفِدْنَا هذه الفائدة. وذكرَ الوجهَ الآخَرَ.

ثم قال: والصحيحُ ما قاله أبو الحسن.

قلتُ: الصحيحُ ما قَدَّمناهُ، وقد حَكَينا عن الأستاذ: «أنه ادَّعَى في ذلك اتفاقًا مِن الأصحاب فيما ذكره»، والذي نقلَهُ الإمامُ أبو القاسم عنه يُلاحِظُ مذهبَ الجُبَّائِيِّ.

وفي الجملة هذه مشكلةٌ حارَ فيها أئمةُ السلف والخلف؛ ولذلك تَرَدَّدَ الإمامُ أحمدُ بنُ حنبل في القراءةِ والمقروء، واضطربَ في ذلك رأيُه؛ لضيق العبارة عنه، غيرَ أنه لا خلافَ بينهم في المعنى لو أنصفوا.

والكلامُ في المسموع ينبني على اختلافهم في القراءة والمقروء، ومَنْ صارَ إلى أن كلامَ الله تعالى مُدْرَكٌ عند سماع القراءة، لم يُرِد به الإدراكَ بالأُذُنِ، هذا ظَنِّي بهم؛ وإذا كان كذلك فالأمرُ فيه أقربُ، واللهُ أعلمُ.

والذي عندي: أن الإدراكاتِ وِجْداناتٌ بمثابةِ وِجْدانِ النفسِ الألمَ واللذةَ، وإدراكُ السمع وِجْدانٌ مخصوصٌ، غيرَ أن اللهَ تعالى أجرى العادةَ بأنه لا يخلقُ للأجسام ذلك إلا بآلةٍ ومُدْرَكٍ مخصوصٍ وشرائطَ مِن اتصالِ جسمٍ بجسمٍ، وذلك غيرُ مشروطٍ في أصل الإدراك وحقيقته؛ ولهذا قال الأستاذُ: «الإدراكاتُ علومٌ مخصوصةٌ»، وهذا أحدُ قَوْلَي أبي الحسن.

❊ فإن قال قائلٌ: هل أَدْرَكَ موسى عَيْنَ كلامِ الله تعالى بإدراك السمع، أم سَمِعَهُ بمعنى فَهِمَهُ؟

❊ قلنا: كلامُ عبدِ الله بن سعيد يَدُلُّ على أنه سَمِعَهُ سماعَ فَهْمٍ مِن

أصواتٍ مخلوقةٍ، أَثْبَتَها اللهُ تعالىٰ في بعض الأجسام.

وهذا غيرُ مَرْضِيٍّ عندنا، ولا يُظَنُّ بعبد الله بنِ سعيد ذلك، ولعلَّ في النقل عنه خللًا، بل يجبُ القطعُ باختصاص موسىٰ بإدراك كلام الله تعالىٰ خَرْقًا للعادة، ولو لم نَقُل هذا أَبْطَلْنا اختصاصَه ﷺ، والله تعالىٰ يقولُ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]؛ فدلَّ علىٰ تأكيد الكلام وتحقيقه، وأنه لم يَسْمَعْ بواسطةٍ ثم خَلَقَ له علمًا ضروريًّا، حتىٰ عَلِمَ أن الذي سَمِعَهُ كلامُ الله تعالىٰ، وأن الذي ناداه وكَلَّمَهُ هو اللهُ تعالىٰ.

وعند المعتزلة: أن اللهَ تعالىٰ خَلَقَ أصواتًا في الشجرة، وأَسْمَعَ موسىٰ تلك الأصواتَ منها، هذا معنىٰ تكليمِه إياه وتخصيصِه عندهم.

ثم يُشَغِّبون علينا ويقولون: إذا كان الكلامُ معنًىٰ قائمًا بذات الله تعالىٰ، فقد صَرَّحْتُم بأن موسىٰ لم يَسْمَعْ كلامَ الله؛ فإن المسموعَ هو الأصواتُ فقط، ولا يُسْمَعُ ما ليس بصوتٍ.

يقالُ لهم: سَمِعَ موسىٰ كلامَه تعالىٰ بلا كَيْفٍ، ونحن نرىٰ رَبَّنا تعالىٰ بلا كَيْفٍ، وهذا كما عَلِمَهُ بلا كَيْفٍ، ودَرْكُ الصفةِ أَغْمَضُ مِن دَرْكِ الموصوفِ. وقد أثبتَ أبو الهُذَيْلِ والجُبَّائِيُّ وابنُه أيضًا سماعَ ما ليس بصوتٍ[1].

فَصْلٌ

كلامُ الله تعالىٰ واحدٌ مُتَعَلِّقٌ بجميع متعلَّقاتِه، كما ذكرنا تفصيلَه في صَدْرِ الباب، وكذلك القولُ في سائر صفات ذاته، كالعلم والقدرة والإرادة والإدراك.

قال الإمامُ: والقضاءُ باتِّحاد الصفات ليس مِن مَدارك العقول، بل هو

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٧١: فكيف يستقيم منه هذا التشنيع وهذا الاستبعاد في سماع كلام ليس بصوت.

مُسْتَنِدٌ إلى قضية السمع والإجماع[١]، كما قدَّمناه؛ وذلك أن إثباتَ العِلْمِ الواحدِ مُخْتَلَفٌ فيه، وإنما يُتوصَّلُ إلى إثباته على منكريه بالأدلة العقلية، فأما تقديرُ عِلْمٍ ثانٍ فلم يُثْبِتْهُ أحدٌ مِن المتكلمين؛ فنفيُه مُجمَعٌ عليه مع القطع باتصافه بالقدم؛ وكذلك القولُ في نفي كلامٍ ثانٍ قديمٍ[٢].

❊ **فإن قيل**: ما الذي صَرَفَكُم عن أدلة العقول ومداركِها في هذا الباب؟

❊ **قال الإمامُ**: أَلْفَيْنَا العِلْمَ القديمَ متعلِّقًا بجميعِ المعلومات قائمًا مَقَامَ علومٍ مختلفة شاهدًا، وليس في العقل ما يُفْضِي إلى القطع باستحالة قيامِ العلم القديم مقامَ القدرة، وليس فيه ما يُؤَدِّي إلى وجوبِ تعلُّقِ العلم الواحد بجميع المعلومات، وكلُّ ما يُحَاوَلُ به إثباتُ ذلك مِن قَضِيَّاتِ العقول باطلٌ[٣].

وهذا الذي ذكره الإمامُ هاهنا طريقةُ القاضي، وهي غيرُ مَرْضِيَّةٍ عند الأصحاب، ومَنْشَؤُها مِن قول أبي هاشم: «إن للعلم لنفسه اختصاصًا بالمعلوم؛ فلا يتعلَّقُ بمعلومين وأكثر»؛ ثم بَنَى على هذا وقال: «في إثباتِ عِلْمٍ يتعلَّقُ بجملة المعلومات إثباتُ صفةٍ قائمةٍ مقامَ الصفات». وأَجَبْنَا عن هذا بما فيه مَقْنَعٌ.

وقد ذكرنا في أبوابِ الصفات طريقةَ غيره مِن أئمتنا في ذلك، وبَيَّنَّا: أن في العقل طريقًا إلى إثباتِ اتحاد صفات ذات الله تعالى، وأنه مقطوعٌ به. والقاضي ذكرَ جملةَ الطُّرُقِ في ذلك، ثم تَمَسَّكَ في آخرها بالإجماع؛ عَضْدًا لِمَا قَدَّمَهُ مِن أدلة العقول.

---

(١) في الإرشاد للجويني ص١٣٦: بل هو مستند إلى قضية الشرع وموجب السمع.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٣٦.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص١٣٧.

وكلُّ ما يَدُلُّ على أن علمَه وقدرتَه وإدراكَه وإرادتَه آحادٌ، فذلك دليلٌ على اتحاد الكلام؛ وذلك أنه لا معلومَ في كونه متعلَّقًا للعلم القديم أَوْلَى مِن معلوم، وكذلك لا مقدورَ في كونه متعلَّقًا للقدرة القديمة أَوْلَى مِن مقدور، وفي قَصْرِ العلم والقدرة على بعضها حكمٌ بتناهِي المعلوم والمقدور، والتناهي يَدُلُّ على الحدوث.

وكذلك لا مأمورَ يَصِحُّ أن يكونَ مأمورًا أَوْلَى مِن مأمور؛ فيجبُ تعلُّقُ أمره تعالى بكلِّ ما صَحَّ كونُه مأمورًا. وكذلك القولُ في خبره سبحانه؛ إذ لا مُخْبَرَ أَوْلَى مِن مُخْبَرٍ، وكلُّ ما تعلَّقَ علمُه تعالى به؛ فيجبُ تعلُّقُ خبره به على الوجه الذي تعلَّقَ علمُه، والكلامُ الواحدُ ـ لأزليته ـ يجبُ تعلُّقُه بهذه المتعلَّقات على نَفْيِ النهاية.

وقد نقلَ أبو القاسم الإسفرايينيُّ في كتاب «الأسئلة»، عن بعض أصحابنا: أنه أَثْبَتَ لله تعالى خمسَ كلمات: خبرًا واستخبارًا وأمرًا ونهيًا ونداءً.

وهذا غيرُ مَرْضِيٍّ.

* **فإن قيل**: كيفَ يكونُ الأمرُ والنهيُ والخبرُ والاستخبارُ شيئًا واحدًا؟

* **قيل**: هذه أوصافُ خصوصٍ للكلام، والكلامُ صفةٌ خاصةٌ، له بخصوصٍ[١] وصفِه ضِدٌّ[٢] خاصٌّ، فهذه خصائصُ ذلك الكلام الواحد.

كما أن علمَه تعالى صفةٌ واحدةٌ تختلفُ متعلَّقاتُها، وهي غيرُ مختلفة في نفسها، فيكونُ علمًا بالقديمِ والمُحْدَثِ وجميعِ أجناس الحوادث، فكان

---

(١) في الأصل: خصوص. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٧٢.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٦٧٢: صفة.

الاختلافُ راجعًا إلى متعلَّقاتِ الصفة الواحدة؛ كذلك تعلُّقُ كلامِه تعالى ـ الذي هو صفةٌ له ـ بالمختلفات؛ لأن كونَه أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا هو كونُه كلامًا، كان له بهذه الأوصاف ضدًّا خاصًّا(١)، كما قلنا في أوصاف تعلُّقِ العلم والقدرة والإرادة ونحوها، وكما لا يَجِبُ تعددُ العلم لتعددِ المعلومات؛ كذلك سائر الصفات.

واعلم أن الكلامَ الذي أثبتناه للباري تعالى أَزَلِيًّا هو قرينةُ العلم؛ فيتعلَّقُ بما يتعلَّقُ به العلمُ الأَزَلِيُّ، والدالُّ على ثبوت العلم وأحكامه هو الدالُّ على ثبوت الكلام وأوصافه.

❊ **فإن قيل**: هذا الذي قلتُم يُوجِبُ أن تكونَ التوراةُ والإنجيلُ والفرقانُ والزبورُ وسائرُ الكتب المُنَزَّلةِ واحدًا، والرَّبُّ سبحانه قد أثبتَ لنفسه كلماتٍ، فقال تعالى: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧]، وقال تعالى: ﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي﴾ [الكهف: ١٠٩]، وقال تعالى: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا﴾ [التحريم: ١٢].

❊ **قلنا**: كما أنه سبحانه أَثْبَتَ لنفسه كلماتٍ وأَنْزَلَ الكُتُبَ؛ كذلك سَمَّى نفسَه تعالى بأسماءَ كثيرةٍ، وصَرَّحَ بها التنزيل، فقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال رسولُ الله ﷺ: (لله تسعةٌ وتسعون اسمًا)(٢)؛ أفتقولون بتعدُّدِ المُسَمَّى لتعدُّدِ الأسماء، أو تقولون: إن الأسماءَ تَدُلُّ على مُسَمًّى واحدٍ، وإنما هي تسمياتٌ متعددةٌ بألفاظٍ مختلفةٍ ولغاتٍ متباينةٍ، دالَّةٍ على مُسَمًّى واحدٍ موصوفٍ بنعوت الجلال؟

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٧٢: وله بهذه الأوصاف ضد خاص.

(٢) رواه البخاري برقم: (٦٤١٠)، ومسلم برقم: (٢٦٧٧).

فإن قلتُم: التسمياتُ تتعدَّدُ والمُسَمَّىٰ واحدٌ؛ فكذلك نقولُ في الكلام الأزلي: إنه صفةٌ واحدةٌ لا تُشْبِهُ كلامَ المخلوقين، ولا هو (١٢٩/ف) بلغةٍ مِن اللُّغَاتِ، فلا يُوصَفُ بأنه عربيٌّ أو فارسيٌّ أو سُرْيَانيٌّ أو عِبْرَانيٌّ، لكنَّ العباراتِ عنه تتعدَّدُ وتختلفُ، فإذا قُرِئَ كلامُ الله تعالىٰ بلغة العرب سُمِّيَ قرآنًا، وإذا قُرِئَ بالعِبْرانية أو السُّرْيانية سُمِّيَ توراةً وإنجيلًا؛ كذلك الربُّ تعالىٰ يُسَمَّىٰ بالعربية: «اللهُ الرحمنُ الرحيمُ»، وبالعَجَمِية: «خُداي» و«ايزد»، وبالتركية: «تنكرىٰ»، وبالحبشية: «محتلكي»، إلىٰ غيرِ ذلك.

وهو سبحانه واحدٌ والتسمياتُ تتعدَّدُ، وكذلك هو سبحانه معبودُ مَنْ في السماء، ومقصودُ مَنْ في الأرض، بعباداتٍ مختلفةٍ وقُصودٍ متباينة، وهو مذكورُ الذاكرين بأذكار مختلفة؛ وكذلك الكلامُ يُذْكَرُ ويُقْرَأُ ويُكْتَبُ ويُفَسَّرُ بأذكارٍ مختلفةٍ وقراءاتٍ متعددةٍ وكتاباتٍ متباينةٍ.

وقولُه تعالىٰ: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧]، أي: ما نَفِدَتْ معاني كلامِه وفوائدُه؛ فَسَمَّىٰ كلامَه كلماتٍ؛ لِمَا فيه مِن معانيها وقضاياها وفوائدها، ولَمَّا قامَ مَقامَ الكلمات، جاءت العبارةُ عنه بلفظ الجَمْعِ؛ تفخيمًا وتعظيمًا لشأنه.

وقريبٌ مِن هذا المعنىٰ قولُه تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا ٱلْمَصِيرُ﴾ [ق: ٤٣]، وقال في هذا المعنىٰ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠]؛ لأنه ناب مناب أمة، كذلك الميزانُ الواحدُ يقوم مقام الموازين.

وقد قيل: معناه: ما نَفِدَت العباراتُ والدلالاتُ التي تَدُلُّ علىٰ معاني كلامه العزيز.

وقيل: الجميعُ يَرْجِعُ إلىٰ مُتَعلَّقاتِ كلامِه تعالىٰ ومُخْبَرَاتِه ومأموراته.

فَصْلٌ

كلامُ اللهِ تعالىٰ صِدْقٌ.

والدليلُ عليه: إجماعُ المسلمين علىٰ وجوب الصِّدْقِ لكلامه[1]، وقال عَزَّ مِن قائل: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢].

وأيضًا: فإن الكذبَ نَقْصٌ، والرَّبُّ سبحانه مُنَزَّهٌ عن النقائص. ولو جازَ الكذبُ في خبره والخُلْفُ في وعده، لَمَا وَثِقَ واثقٌ[2] بقوله ولا بوعده ووعيده، وبَطَلَ التكليفُ إذًا، وقد أوضحنا هذا في باب إثبات كونه متكلمًا.

ومِمَّا تَمَسَّكَ به الأستاذُ أبو إسحاق والقاضي وغيرُهما: أن قالوا: الكلامُ القديمُ: هو القولُ الذي لو كان كذبًا لنافىٰ العِلْمَ به؛ مِن حيثُ إن العالِمَ بالشيء مِن حَقِّهِ أن يقومَ به إخبارٌ عن المعلوم علىٰ الوجه الذي هو معلومٌ له، وهكذا نقولُ في الكلام القائم بالنفس شاهدًا، وهو الذي يُسَمَّىٰ التدبيرَ أو حديثَ النفس، وهو ما يُلازِمُ العِلْمَ.

* **فإن قيل:** لو كان العِلْمُ يُنَافي الكذبَ، لم يَصِح مِن الواحد مِنَّا كذبٌ علىٰ طريق الجَحْدِ، وليس كذلك؛ فإن ذلك مُتَصَوَّرٌ موهومٌ.

* **قلنا:** الجَحْدُ إنما يُتَصَوَّرُ مِن العالِمِ بالشيء في العبارة باللسان دون القلب، وصاحبُ الجَحْدِ وإنْ جَحَدَهُ باللسان هو معترِفٌ بالقلب؛ فلا يَصِحُّ منه الجَحْدُ بالقلب.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٧٤: في كلامه.

(٢) في الأصل: وثائق. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٧٤.

❊ فإن قالوا: لا يمتنعُ تصويرُ الجَحْدِ بالقلب وتصويرُ العلمِ في النفس[١] جميعًا[٢].

❊ قلنا: إنْ قُدِّرَ ذلك على ما يُصَوِّرونه، فلم يكن ذلك كلامًا على التحقيق، وإنما هو تقديرُ كلامٍ، كما أن العالِمَ بوحدانية الله تعالى قد يُقَدِّرُ في نفسه مذهبَ الثَّنَوِيَّة، ثم لا يكونُ ذلك منافيًا لعلمه بالوحدانية، ولو كان ذلك اعتقادًا حقيقيًّا لنافاه.

فإذا ثبتَ أن العلمَ يدلُّ على الخبرِ الصِّدْقِ، فإذا تعلَّقَ الخبرُ بالمُخْبَراتِ على وجه الصدق؛ فتقديرُ خبرٍ خُلْفٍ مستحيلٌ مع الخبر القديم؛ إذ لا يتجدَّدُ الكلامُ[٣].

❊ فإن قيل: إذا جازَ أن يكونَ الكلامُ أمرًا مِن وَجْهٍ نهيًا مِن وَجْهٍ؛ فكذلك يجوزُ أن يكون صِدْقًا مِن وجهٍ كَذِبًا مِن وجهٍ.

❊ قلنا: الأمرُ في حقيقته هو النَّهْيُ؛ لأن الأمرَ بالشيء نَهْيٌ عن ضِدِّهِ، والآمِرُ بالشيء ناهٍ عن ضِدِّهِ، ولا تناقضَ فيه، ولا يجوزُ أن يكون الصِدْقُ كذبًا بوجه. وتعلُّقُ الخبرِ بالمُخْبِرِ بمثابة تعلُّقِ العلم بالمعلوم، وإذا تعلَّقَ العلمُ بوجود الشيء؛ فلا يكونُ عِلْمًا بعدمه في حال وجوده.

❊ فإن قيل: إذا أَخْبَرَ عن وجودِ الشيء، فهو قادرٌ على فِعْلِ نقيضِه، فيفعلُ خلافَ ما أَخْبَرَ عنه.

❊ قلنا: هذا كقولِ القائل: لِمَ لا يجوزُ أن يفعلَ خلافَ ما عَلِمَ مع

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٧٤: العلم بالنفس.
(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٧٤: إذ لا يبعد أن يعلم العالمُ كونَ زيد في الدار، ويدير خلده أنه ليس في الدار.
(٣) في الغنية للشارح ٢/٦٧٥: إذ لا يتجدد لله كلام.

الإصرار عليه؟

وقد مضت هذه المسألةُ مشروحةً، وقد نَجَزَ كتابُ الكلامِ مُسْتَقْصًى.

فَصْلٌ

قال الشيخُ الإمامُ: قد امتنعَ مُثْبِتُو الصفاتِ مِن تسميتها مغايرةً للذات، وغَرَضُنا مِن هذا الفَصْلِ يستدعي تقديمَ ذِكْرِ حقيقةِ الغَيْرَيْنِ.

والذي ارتضاه المحققون[1] مِن أئمتنا في حقيقة الغيرين: أنهما الموجودان اللذان يجوزُ مفارقةُ أحدِهما للثاني بزمانٍ أو مكانٍ أو وجودٍ أو عدمٍ. وهذا أَمْثَلُ مِن قولِ مَنْ قال: «الغيران: كلُّ شيئين يجوزُ وجودُ أحدهما مع عدم الثاني»؛ فإن معتقدَ قِدَمِ الجواهر واستحالةِ عدمها يقطعُ بتغاير الجسمين مع ذهوله عن تجويز عدم أحدهما، ولا يتحقَّقُ العلم بالمتحقِّقِ دون دَرْكِ الحقيقةِ[2].

قال: والقولُ في إيضاحِ معنى الغيرين ليس مِن القواطع عندي؛ إذ لا تدلُّ عليه قضيةٌ عقليةٌ ولا دلالةٌ قاطعةٌ سمعيةٌ؛ فَلَسْنَا نقطعُ بإبطالِ قولِ مَنْ قال مِن المعتزلة: «كلُّ شيئين غيران»، والأمرُ يئولُ إلى ترجيحٍ وتلويحٍ مُتَلَقًّى مِن إطلاقِ ألفاظٍ مُحْتَمَلَةٍ.

❊ **فإن قيل:** إذا لم تقطعوا بما ذكره أئمتُكم في حقيقة الغيرين، فهل تقطعون بالمنع مِن إطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته؟

❊ **قلنا:** هذا مِمَّا نَمْنَعُ منه قطعًا؛ لاتفاق الأمة على منع إطلاقه، وكما

---

(١) في الإرشاد للجويني ص١٣٧: المتأخرون.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٣٧.

لا تُوصَفُ الصفاتُ بأنها أغيارٌ للذات ؛ فلا يقالُ: «إنها هي» ، ولا يُتحَاشَىٰ مِن إطلاق القول بأن الصفاتِ موجوداتٌ وأن العلمَ مع الذات موجودان ، وكذلك القولُ في جميع الصفات.

وامتنعَ **الأئمةُ** مِن إطلاق القول بأن الصفاتِ مختلفةٌ ، **وأَطْلَقَ القاضي** القولَ بأنها في حكم المختلفات[1].

فهذا تمامُ الفصل ، وهو ظاهرٌ ، وقد أَشَرْنَا إلىٰ هذا الفصل في كتاب الصفات ، واستقصينا القولَ فيها ؛ فلم نَرَ في إعادتها كبيرَ فائدةٍ.



(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٣٨.

القَوْلُ
في البقاءِ واختلافِ الناس فيه

قال الإمامُ: ذهبَ القدماءُ مِن أئمتنا إلىٰ أن البقاءَ صفةٌ للباقي، زائدةٌ علىٰ الوجود، بمثابة العِلْمِ في حَقِّ العالِم، والذي أَرْتَضِيهُ: أن البقاءَ يرجعُ إلىٰ نفس الوجود المستمر[1].

وهذا الذي ارتضاه **الإمامُ** هو مذهبُ المعتزلة.

وذهبَ **شيخُنا أبو الحسن في معظم أصحابه** إلىٰ أن البقاءَ معنًىٰ، وأن الباقيَ بمثابة العالِم والقادر في أنهما يقتضيان عِلْمًا وقدرةً، وليس كالموجود الذي هو موجودٌ لنفسه.

وقد تَرَدَّدَ **القاضي أبو بكر** في إثبات البقاء ونفيه، ثم استقرَّ جوابُه علىٰ أن البقاءَ ليس بمعنًىٰ زائدٍ علىٰ ذات الباقي، كما صار إليه المعتزلة.

واتفقَ العقلاءُ علىٰ أن الحادثَ في أَوَّلِ حالِ حدوثه لا يُسَمَّىٰ باقيًا، وإنما يُسَمَّىٰ باقيًا إذا استمرَّ له الوجودُ، فأما تسميتُه باقيًا في أَوَّلِ حالِ وجوده، فلم يَصِرِ إليه أحدٌ إلا الكَرَّامِيَّةُ؛ فإنهم وصفوا الحادثَ في أَوَّلِ حالِ وجوده بكونه باقيًا.

وقال الجُبَّائِيُّ: الباقي علىٰ الحقيقة هو الله تعالىٰ، ومَنْ سَمَّىٰ مخلوقًا باقيًا فهو مُتَجَوِّزٌ.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٣٨.

❊ **فإن قال قائلٌ:** أنتم تَدَّعُونَ أنه ليس بين أصحابكم خلافٌ في نَفْيٍ أو إثباتٍ يُؤدِّي إلىٰ التكفير أو التضليل، وزعمتُم أن اللهَ تعالىٰ عَصَمَ طائفتَكم عن ذلك، وخَصَّصَهم بالاتفاق في معاني العقائد، وتُعَيِّرُونَ المعتزلةَ [بتكفير بعضِهم بعضًا.

وقد أَبْدَيْتُم في هذه المسألة ما أنكرتموه علىٰ المعتزلة][1]؛ فنقلتُم عن أبي الحسن: [أن][2] البقاءَ صفةٌ ثابتةٌ زائدةٌ علىٰ وجود الباقي والربَّ تعالىٰ موصوفٌ بها، ونقلتُم عن القاضي: أنه نفىٰ ما أثبتَهُ أبو الحسن ومَنَعَ أن يكونَ ذلك صفةً لله تعالىٰ زائدةً علىٰ وجوده، وحكيتُم عن عبد الله بن سعيد أنه قال: القِدَمُ معنًىٰ زائدٌ علىٰ وجود القديم، والرَّبُّ سبحانه قديمٌ لمعنًىٰ هو القِدَمُ.

واختلافُ أصحابكم في إثبات البقاء ونفيه وفي إثبات القدم ونفيه، ومخالفةُ بعضِكم بعضًا في ذلك، بمثابةِ مخالفتكم المعتزلةَ في إثبات الصفات كالحياة والقدرة والعلم ونفيها، وأقلُّ ما يلتزمُ[3] مُثْبِتُ صفةٍ علىٰ غير حَقٍّ أو نافيها: التفسيق والتضليل، فإن ارتضيتُم مذهبَ القاضي وعبد الله؛ فهل تُضَلِّلُونَ أبا الحسن؟ وإن ارتضيتُم مذهبَ أبي الحسن؛ فهل تُضَلِّلُونَ القاضي وعبدَ الله بنَ سعيد؟

❊ **قلنا:** لا اختلافَ بين أبي الحسن والقاضي وعبد الله بن سعيد في أمرٍ يَرْجِعُ إلىٰ معنًىٰ، علىٰ ما سَنُبَيِّنُهُ فيما بعدُ.

قال أبو الحسن: مَنْ نفىٰ العِلْمَ عن الله تعالىٰ فقد نفىٰ كونَه عالِمًا؛ إذ لا

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٧٨.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

(٣) كذا في الأصل، ولعل المناسب: يلزم.

حقيقةَ للعالِمية إلا العلمُ، ولا فَرْقَ بين قول القائل: «لا عِلْمَ لي بكذا»، وبين قوله: «لستُ عالِمًا به».

قال: وليس كذلك البقاءُ والباقي؛ فإن التوصُّلَ إلىٰ كون القديم تعالىٰ باقيًا، ليس يتوقَّفُ علىٰ إثبات البقاء وليس ينخرمُ بنفيه؛ فإن مَن اعتقدَ أزليةَ الإله ﷻ، وأنه لا أَوَّلَ له، واعتقدَ استمرارَ وجودِه واستحالةَ العدم عليه ـ فقد قَطَعَ بكونه باقيًا.

فثبتَ أن الدلالةَ علىٰ ثبوت كونه عالِمًا تنخرمُ بنفي العلم، والدلالةَ علىٰ كونه باقيًا لا تنخرمُ بنفي معنًىٰ زائدٍ علىٰ الذات هو البقاءُ؛ فإن العِلْمَ بالقِدَمِ واستحالةِ العدم ووجوبِ الوجود يَتَضَمَّنُ معنىٰ البقاء. والدليلُ علىٰ ثبوت العالِمية إتقانُ الفِعْلِ، وهو في الدلالة علىٰ كونه عالِمًا كهو في الدلالة علىٰ العلم.

وأما سبيلُ الجواب علىٰ قول عبد الله بن سعيد في إثباته القِدَمَ معنًىٰ زائدًا علىٰ الوجود: أن يقالَ: نَفْيُ القِدَمِ معنًىٰ (١٣٠/ف) لا ينافي العلمَ بالقديم، ولا يَقْدَحُ في الدلالة المُوصِلَةِ إليه؛ فإن مَنْ عَلِمَ استحالةَ التسلسل في الحوادث المترتبة بعضُها علىٰ بعض، عَلِمَ أن صانعَ العالَم لو كان حادثًا لافتقرَ إلىٰ مُحْدِثٍ، ثم كذلك القولُ في مُحْدِثِهِ إلىٰ غيرِ أَوَّلَ، وهذا يَجُرُّ إلىٰ الدَّهْرِ والإلحادِ، وهذه الدلالةُ لا يَقْدَحُ فيها نَفْيُ صفةٍ ولا إثباتُها؛ فشتَّانَ ما بين الخلافين.

وقد قال أصحابُنا: الصفةُ التي أثبتَها عبدُ الله وسَمَّاها القِدَمَ، هي الصفةُ التي أثبتَها أبو الحسن وسَمَّاها البقاءَ؛ فقِدَمُه بقاؤُه وبقاؤُه قِدَمُه.

ثم إن شيخَنا أبا الحسن فَرَّقَ بين البقاء وبين العلم والقدرة ونحوهما

مِن المعاني التي لها أضدادٌ ؛ فشَرَطَ في هذه المعاني قيامُها بالموصوف بها ، ولم يجعل مِن شَرْطِ البقاءِ قيامَه بالباقي ؛ لأن البقاءَ لا ضِدَّ له .

وقال: صفاتُ ذات الباري سبحانه باقياتٌ ببقاءٍ يقومُ بذات الباري ، فلو كان مِن شَرْطِ البقاء قيامُه بالباقي ، لَلَزِمَ قيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ ، وذلك محالٌ .

وقال: الباقي : مَنْ له البقاءُ.

ثم قال: مِن شَرْطِ البقاء: قيامُه بما ليس بِغَيْرٍ للباقي ، ولا مغايرةَ بين وجود الإله سبحانه وبين صفاته ، فلا يمتنعُ كونُها باقياتٍ ببقائه سبحانه ، ويمتنعُ كونُ العَرَضِ باقيًا ببقاءِ الجوهر ؛ لتحقُّقِ المغايرة بينهما .

وأما القَلانِسِيُّ وعبدُ الله بنُ سعيد: فإن مِن أصلهما: أن الباقيَ مَنْ قام به البقاءُ، وكذلك القديمُ هو مَنْ قام به القدمُ ؛ فامتنعا لذلك مِن إطلاق القول بأن صفاتِ الربِّ سبحانه باقياتٌ أو قديمةٌ ، وإنْ حَكَمَا بكونها أزليةً واجبةَ الوجود.

فثبتَ أنه لا خلافَ بين الأصحاب في المعنىٰ ، وإنْ كان ثَمَّ تشاجرٌ ففي إطلاقِ لفظٍ وتسميةٍ.

❊ **فإن قيل:** أليسَ قد اعتقدا أن القِدَمَ والبقاءَ صفتان زائدتان علىٰ الوجود ، وأبو الحسن يقول: إن ذلك صفةٌ واحدةٌ ؟!

❊ **قلنا:** قد أَثْبَتَ أبو الحسن في بعض كتبه القِدَمَ معنًى ، ولكنَّ المشهورَ منه ما قَدَّمناه ، فمَنْ نَصَرَ مذهبَ أبي الحسن ـ وهو المرتضىٰ عندنا ـ فإنه يُخَطِّئُهُما في قولهما: «إنهما صفتان» ، ولكن لا يؤدِّي الخلافُ فيه إلىٰ التضليل ؛ فإنهما وافقا سائرَ الأصحاب في المعنىٰ ، والأصحابُ يمكنُهم

التوصُّلُ إلىٰ معرفة حقيقة قِدَمِ الإله سبحانه وإن لم يقولوا: «إن القِدَمَ معنًىٰ».
وكذلك يُخَطِّئُون القاضي في نفي البقاء معنًىٰ زائدًا علىٰ الوجود، وإن كان هو يوافقهم في المعنىٰ.

فَتَحَصَّلْنَا في بقاء الصفات علىٰ مذاهب:

فصار المتقدمون إلىٰ أنها أزليةٌ غيرُ موصوفةٍ بالقِدَمِ ولا بالبقاءِ مِن حيثُ الاسمُ.

وقال القاضي: إنها باقياتٌ بأنفسها.

وقال أبو الحسن: الربُّ سبحانه باقٍ ببقاءٍ يقومُ به، وصفاتُه باقياتٌ بذلك البقاء، وذلك البقاءُ باقٍ ببقاءٍ هو نفسُه؛ لأن نفسَه عَيْنُ البقاءِ، وهذا كما أن الشيءَ يُعْلَمُ بالعلم، والعلمُ أيضًا يُعْلَمُ بعلمٍ هو نفسُه؛ لأن نفسَه عِلْمٌ. ولا يلزمُ علىٰ هذا أن يكونَ الباري تعالىٰ عالِمًا بعلمٍ هو نفسُه، كما قال أبو الهُذَيْلِ؛ لأن ذاتَه ليست في معنىٰ العلم، وذاتُ العلم عِلْمٌ، وذاتُ البقاءِ بقاءٌ.

وقال أبو الحسن في بعض كتبه: صفاتُ الله تعالىٰ باقياتٌ بأنفسها، وأنفسُها بقاءٌ لها، والعلمُ عِلْمٌ لنفسه(١)، وكذلك القولُ في سائر صفاته.

وهذا اختيار الأستاذ أبي إسحاق؛ قال: وهذا كالأعراضِ، فإنها أكوان لأنفسها أعراض للجواهر، فالرَّبُّ سبحانه علىٰ هذا باقٍ ببقاءٍ يقومُ به. وبقاؤه علىٰ هذا القول باقٍ بنفسه؛ لأن نفسَه بقاءٌ، فهو(٢) بقاءٌ لنفسه ولوجودِ الإله تعالىٰ.

وقد ذَكَرَ أبو الحسن في بعض كتبه قولًا ثالثًا، فقال: إن اللهَ تعالىٰ

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٧٨: فالعلم علم الله تعالىٰ بقاء لنفسه.

(٢) في الأصل: هو. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٦٧٨.

وصفاتِه باقياتٌ ببقاءٍ واحدٍ يقومُ بذاته.

ثم قال: وذلك البقاءُ باقٍ ببقاءٍ آخَرَ، وأحدُ البقاءين بقاءٌ للثاني.

وهذا أبعدُ الأقوال.

ثم الدليلُ على إثبات البقاء: أن الجوهرَ في حالِ حدوثه ليس باقيًا، ثم يَتَّصِفُ بكونه باقيًا في الثاني، ويتجدَّدُ له هذا الحكمُ؛ فينبغي أن يكونَ لزيادةِ معنًى. وهذا كما أنه لم يكن متحرِّكًا في الحالة الأولى، ثم يتجدَّدُ له حكمُ التحرُّكِ في الحالة الثانية؛ فيتضمَّنُ إثباتَ معنًى زائدٍ على ذات المتحرِّك، فلو نَفَيْنَا كونَ البقاء معنًى، لَلَزِمَ نَفْيُ الحركة وسائرِ الأعراض.

يُحَقِّقُ ما قلنا: أن الجوهرَ إذا اتَّصَفَ بكونه باقيًا في الحالة الثانية، فلا يخلو: إمَّا أن يبقى بنفسه، أو بمعنًى هو البقاءُ، وباطلٌ أن يبقى بنفسه؛ إذ لو كان كذلك لكان باقيًا في الحالة الأولى.

ومَنْ قال مِن الكرامية: «نُسَمِّيه باقيًا»[١]، فلا تعويلَ على تسميتهم بعد ما خالفَهم جميعُ العقلاء وجميعُ أهل اللسان، على أن مَنْ يُفَرِّقُ بين الابتداء والدوام يُقْطَعُ عنه الكلامُ، وقد قال أهلُ اللسان: «وُجِدَ الشيءُ وبقي، ووُجِدَ وما بقي»، ولو ساغَ تسميةُ المُبْتَدَأِ في حال حدوثه باقيًا، لساغَ تسميتُه متحرِّكًا وساغَ تسميةُ الحركةِ باقيةً، وكذلك الصوتُ[٢].

ثم نقولُ لهم: ليس كلامُنا في التسميات، وإنما الغَرَضُ إثباتُ فَرْقٍ بين الحالتين في المعنى، وقد فَرَّقْتُم بينهما بأن الحالةَ الأولى هي متعلَّقُ القدرة،

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٨٠: ولا عبرة بقول من يسميه باقيًا في الحالة الأولى.
(٢) في الغنية للشارح ٢/٦٨٠: وكذلك الصفة.

والحالةَ الثانية ليس مقدورًا فيها بالإجماع ، فإنكم وإن قلتُم بتقدم القدرة ، فلقد قلتُم: متعلَّقُها الإحداث.

﴿ فإن قالوا: هذه الدلالةُ تَنْتَقِضُ بالقديم ؛ فإن الشيءَ في حال كونه مُبْتَدَأً لا يُسَمَّىٰ قديمًا ، وإذا عَتُقَ وتقادمَ زمنًا مُتطاوِلًا سُمِّيَ قديمًا ؛ فليكن القِدَمُ معنًىٰ ؛ فإنه تَجَدُّدُ وصفٍ لم يكن كما قلتُم في الباقي ، فإن أثبتُّم القِدَمَ معنًىٰ ، فقد نَقَضْتُم أصلَكم ، وإن لم تُثْبِتُوهُ معنًىٰ ، فقد نَقَضْتُم دليلَكم.

﴿ قلنا: قال بعضُ أصحابنا: القِدَمُ معنًىٰ ، كما قَدَّمناه. ومنهم مَنْ قال: دوامُه في تقدُّمِه هو بقاؤه كما هو في المستقبل ، وهذا قولُ الأستاذ.

والجوابُ السديدُ: أن نقولَ: إذا عَتُقَ الشيءُ وتقادمَ وأُجرِيَ عليه اسمُ القدم ، فذلك الاسمُ يُشْعِرُ بانعطافِه علىٰ ما تَقَدَّمَ ؛ لأنه بنفسه تَقَدَّمَ علىٰ غيره ، غيرَ أنه لم يُسَمَّ قديمًا إلا بعد مدة ؛ فتبيَّنَ أنه اسمٌ مَحْضٌ. ولا كذلك الباقي ؛ فإنه إذا صارَ باقيًا ووُصِفَ به ، فوصفُه به لا يُشْعِرُ بانعطاف الوصفِ علىٰ حالة الحدوث ؛ فإنه كان موجودًا حادثًا ولم يكن باقيًا.

فبانَ الفرقُ ، وثبتَ أن قِدَمَهُ يرجعُ إلىٰ نفسه ؛ لأنه بنفسه صارَ متقدِّمًا علىٰ غيره ، وقد كان نَفْسًا ولم يكن باقيًا ، كما كان نَفْسًا ولم يكن متحرِّكا ؛ فثبت أن بقاءَه زائدٌ علىٰ نفسه ، كما أن حركتَه زائدةٌ علىٰ نفسه.

﴿ فإن قيل: إن الباقيَ لو كان علىٰ معنًىٰ ؛ لمخالفته[1] حالةَ الحدوث ، كما يخالفُ حالُ المتحرِّكِ حالَ الساكن ؛ فيجبُ أن يكونَ للحادث معنًىٰ في أَوَّلِ الحالِ يخالفُ به حالَ الباقي ، كما أن الساكن لَمَّا كان في مخالفة

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٨١: لخالفه.

المتحرِّك ، لَزِمَ تقديرُ سكونٍ وحركةٍ ، فلو خالفَ حالُ الباقي حالَ الحادث ، لخالفَ حالُ الحادث حالَ الباقي ؛ إذ المخالفةُ تثبتُ مِن الطرفين ، ويستحيلُ أن يخالفَ الشيءُ شيئًا لا يُخَالِفُه .

* قلنا: ليس سبيلُ استدلالنا المخالفةَ ، ولكن قلنا: ثبتَ في الحالة الثانية حكمٌ لم يكن قَبْلُ ، وليس مِن شَرْطِ ثبوتِ الحكم: أن يتقدَّمَ عليه نقيضٌ له في حكم المخالفة .

قلتُ: وهذا كما أن المعتزلةَ أثبتوا لله تعالى إراداتٍ حادثةً مُوجِبَةً لذاته سبحانه أحوالًا ، لها حكمُ المخالفة للحال التي كانت قبلها ، وهي حالةُ خُلُوِّهِ سبحانه عنها ، ثم لم يُثْبِتُوا له سبحانه أحوالًا سابقةً للأحوال الصادرة عن الإرادات[1] ، بل كان سبحانه خاليًا عنها وعن أضدادها . وكذلك الكَرَّامِيَّةُ حكموا بحلول حوادث في ذات الإله سبحانه ، مع أنها كانت خاليةً عنها ثم بَحَثَتْ عن المخالفة ، وإن لم يلزمنا .

قال الأستاذُ: حالةُ الحدوث حالةٌ تختصُّ بالجوهر ، في تلك الحالة معنًى يُضَادُّ البقاءَ ، وهو كونٌ مختصٌّ بالجوهر في حال حدوثه ، وذلك الكونُ يُضَادُّ البقاءَ .

فعلى هذا: سقطَ السؤالُ .

وقال غيرُه من الأصحاب: حالةُ الحدوثِ حالةُ تعلُّقِ القدرة ، وتلك الحالةُ كالمنافية لحالة بقائه ؛ لاستحالةِ تعلُّقِ القدرة بحالة البقاء ، فهاتان الحالتان كالمتنافيتين .

(١) في الغنية للشارح ٦٨١/٢: ولم يثبتوا قبلها ما يضادها من المعاني .

ومِمَّا نتمسَّكُ به في المسألة: أن نقولَ[١]: المحدَثُ جائزُ الوجود والعدم، على معنى: أنه يجوزُ أن لا يُوجَدَ ويستمرَّ عدمُه، فإذا اخْتُصَّ بالوجود بدلًا مِن استمرار العدم المجوَّزِ؛ افتقر إلى مُخَصِّصٍ يُخَصِّصُهُ بالوجود ويجعلُه بالوجود أَوْلَى منه بالعدم، وليس ذلك إلا القدرةَ.

ثم إذا خَصَّصَهُ به عادَ إلى حكم الجواز، على معنى: أنه جائزٌ أن يبقى وجائزٌ أن يفنى، فإذا اختُصَّ بالبقاء؛ فيستدعي مُقْتَضِيًا لا مَحَالَةَ، وهو معنًى يخلُقُه اللهُ تعالى فيه، يصيرُ به باقيًا. ولا يجوزُ أن يكونَ ذلك المعنى قدرةً؛ لأن القدرةَ إنما تُؤَثِّرُ في الإيجاد وفي تصيير العدمِ وجودًا، ولهذا قلنا: إذا وُجِدَ خرجَ عن كونه مقدورًا.

فالمحدَثُ موجودٌ مُحَقَّقٌ، غيرَ أنه بِعَرَضِ أن يَفْنَى، وإلى أن يبقى يحتاجُ إلى معنًى لأجله يصيرُ باقيًا، وذلك المعنى هو المرغوبُ فيه في قول القائل: «اللهم أَطِلْ بقاءَ فلانٍ». فالمحدَثُ مفتقرٌ إلى مُحْدِثٍ يُحْدِثُهُ، وفي دوام وجوده مفتقرٌ إلى مُبْقٍ يُبْقِيه، وفي حال الحدوث يستغني بالقدرة عن البقاء، وفي الحالة الثانية (١٣١/ف) يستغني بالبقاء عن القدرة[٢].

وقال أصحابُنا: نحن نستفيدُ مِن البقاء فوائدَ؛ منها: كونُ القديمِ سبحانه وصفاتِه باقياتٍ، ومنها: كونُ الجوهرِ به باقيًا، ونعلمُ به استحالةَ البقاء على الأعراض، والعِلْمُ[٣] بصحة عدم الجوهر والأعراض واستحالةِ عدم القديم تعالى، والعِلْمُ باستحالة كون الفناء معنًى سوى صِرْفِ العدم، والعِلْمُ باستحالة

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٨٢: ونجعل هذه النكتةَ ابتداءَ دليلٍ في المسألة، فنقولُ:...

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٨٢: ومن لا يثبت البقاء معنى، يلزمه أن يحكم بخروج الكائنات في استمرار وجودها عن كونها مملوكة لله تعالى.

(٣) أي: ومنها العلم...

انتفاء الشيء بضده، والعِلْمُ باستحالة ثبوت ضِدِّ الجواهر والقديم. ومَنْ نفىٰ كونَ البقاءِ معنًىٰ زائدًا علىٰ وجود الباقي؛ فقد سَدَّ علىٰ نفسه هذه الطُّرُقَ وهذه الفوائدَ.

❊ **فإن قال قائلٌ:** وجودُ الجوهر في الحالة الثانية هو عَيْنُ وجودِهِ في الحالة الأولىٰ، وليس غَيْرًا له؛ ليماثلَه أو يخالفَه، والشيءُ الواحدُ يستحيلُ أن يخالفَ نفسَه، وإذا كان الوجودُ في الحالتين واحدًا، ثُمَّ لا حاجةَ إلىٰ تقدير معنًىٰ في الحالة الأولىٰ؛ فلا حاجةَ إليه في الحالة الثانية.

والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن الحكمَ لا يختلفُ بالدوام وعدمِ الدوام، ولو تَغَيَّرَ حكمُ الوجود بالاستمرار والدوام، لتغيَّرَ حكمُ كلِّ موصوفٍ تستمرُّ له صفتُه؛ حتىٰ يكونَ في استمراره علىٰ خلافِ حكمه في ابتدائه، فيقالُ: «كونُ العالِمِ عالِمًا في الحالة الثانية والثالثة، يفتقرُ إلىٰ العلم ووصفٍ آخَرَ»[1]، وهذا محالٌ لا سبيلَ إليه.

❊ **والجوابُ عن هذا:** أن نقولَ: الوجودُ واحدٌ كما قلتُم، والواحدُ لا يخالفُ نفسَه، إلا أنه تَجَدَّدَ عليه الحكمُ، [وصارَ باقيًا بعد أن لم يكن باقيًا][2]، كما أنه تحرَّكَ بعد أن لم يكن متحرِّكًا، وحالةُ الحدوث وحالةُ البقاء متنافيتان أو هما كالمتنافيتين؛ مِن حيثُ إنه[3] متعلَّقُ القدرة في الحالة الأولىٰ دون الثانية.

❊ **وقولُهم:** ليس البقاءُ إلا دوامَ الوجود، ثم دوامُ الوجود عبارةٌ عن

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٨٢: لأجل الاستمرار.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٨٣.

(٣) يعني: الوجود.

الوجود مستمرًّا، وليس هو إشارةً إلىٰ تجدُّدِ حكمٍ، وهو كالعلم المستمر والمتحرك الدائم.

* **قلنا**: إذا أُطْلِقَ الدوامُ في كونِ الرَّبِّ تعالىٰ عالِمًا قادرًا، فهو خبرٌ عن بقاءِ علمه وقدرته، وإذا أُطْلِقَ ذلك في صفاتنا، فإن ذلك خبرٌ عن تجدُّدِ هذه الصفات علىٰ الموصوف بها، وقد يقالُ فيما يتجدَّدُ: «إنه باقٍ»؛ كماءِ الأنهار والسحابِ إذا لم ينقطع، فيُطْلَقُ عليها البقاءُ.

* **فإن قالوا**: حقيقةُ البقاء دوامُ الوجودِ، ودوامُ الوجود في المستقبل كدوامه في الماضي، ثم دوامُه في الماضي لم يقتض معنًىٰ؛ كذلك دوامُه في المستقبل.

* **قلنا**: دوامُه في الماضي يقتضي معنًىٰ، وهو البقاءُ، ولا يختلفُ حكمُ البقاء بالماضي والمستقبل.

* **فإن قالوا**: استمرارُ الوجود في الماضي إشارةٌ إلىٰ القِدَمِ، وليس ذلك معنًىٰ زائدًا علىٰ الوجود؛ كذلك استمرارُه في المستقبل.

* **قلنا**: استمرارُ الوجود إشارةٌ إلىٰ البقاء، ولهذا لا يَفْتَقِرُ الحادثُ في حالِ حدوثه إلىٰ البقاء؛ لأن حالةَ الحدوث في حكم المنافي للاستمرار، وأما القِدَمُ فإنه ينعطفُ علىٰ الحالة الأولىٰ؛ فإن القديمَ إنما يتقدمُ علىٰ غيره بنفسه.

* **فإن قيل**: كيفَ يفيدُ البقاءُ وجودًا، ووجودُه في الدوام لنفسه لا للبقاء؟

* **قلنا**: وكذلك وجودُه في الأول لنفسه لكن بِمُحْدِثِه، وفي الحالةِ الثانية وجودُه باقيًا بالبقاء، فهو أيضًا موجودٌ لنفسه لكن بِمُحْدِثِه، وفي الحالة

الثانية وجودُه بالبقاء باقيًا ، فهو أيضًا موجودٌ لنفسه ، لكن بِمُبْقِيه ؛ حيثُ خَلَقَ له البقاءَ ؛ حتىٰ صارَ بكونه باقيًا أَوْلَىٰ منه بكونه فانيًا[١] .

وقد قيل: وجودُه في الثاني مُضَمَّنٌ بالبقاء ؛ حتىٰ إذا فُرِضَ عدمُ ما هو مُضَمَّنٌ به وجبَ عدمُه ، ألا ترىٰ أن العَرَضَ لَمَّا لم يَصِح تضمُّنُه للبقاء ولا لشيءٍ مِن الأعراض وجبَ عدمُه في الثاني .

ثم قال القاضي: لم أَقْصِدْ بما ذكرتُه ومِلْتُ إليه مِن نَفْيِ البقاء وارتضيتُه ؛ مخالفةً لمشايخي وتصدِّيًا لأن أُذْكَرَ بالخلاف ، ولكن لم أرَ للتقليد في أصول التوحيد وجهًا ، والدليلُ هو المُتَّبَعُ دون أصحاب المذاهب ، ولو أَثْبَتُّ البقاءَ معنًىٰ ، وقلتُ: «إن الباقي باقٍ ببقاءٍ يقومُ به» ، ثم أجمعنا علىٰ أن صفاتِ الباري سبحانه باقياتٌ ، للزمَ كونُها باقياتٍ ببقاءٍ ؛ وذلك يُؤَدِّي إلىٰ قيام المعنىٰ بالمعنىٰ .

ولو كان عِلْمُ الله تعالىٰ باقيًا ببقاءٍ لا يقومُ به ، لكان ذلك هَدْمًا لأصول العِلَلِ ، ولجازَ أن يقالَ: «العالِمُ عالِمٌ بعلمٍ لا يقومُ به ، والمتحرِّكُ متحرِّكٌ بحركةٍ لا تقومُ [به]»[٢] ، وهذا نَقْضٌ لأصول الحقائق .

قال: ولو كان عِلْمُ الله تعالىٰ باقيًا ببقاءٍ هو نفسُه ، لجازَ أن يكونَ الإلهُ سبحانه باقيًا ببقاءٍ هو نفسُه ، ولجازَ أن يكونَ الجوهرُ باقيًا ببقاءٍ هو نفسُه ، ولو جازَ أن يكونَ البقاءُ باقيًا ، لجازَ أن تكونَ الحياةُ حَيَّةً والسوادُ أسودَ .

هذا ما ذكره القاضي .

---

(١) كذا إيراد هذه الفقرة في الأصل ، وإيرادها في الغنية ٢/٦٨٣ هكذا: قلنا: وكذلك وجوده في الابتداء لنفسه لكن لمحدثه ، وفي الحالة الثانية وجوده لنفسه ولكن لمبقيه ؛ إذ خلق له البقاء ؛ حتىٰ صار بكونه باقيًا أولىٰ منه بكونه فانيًا .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق .

ومِنْ أصله: «أن مِن شَرْطِ العلة: قيامَها بذاتِ مَنْ له الحكمُ»[١]، ثم ناقضَ فجعلَ المُصَحِّحَ عِلَّةً في التصحيح، فجعلَ الحياةَ عِلَّةً في صحة ثبوت صفات الحي، مِن غيرِ تقدير القيام، وجعلَ المُصَحِّحَ لكون الشيء مرئيًّا وجودَه، ثم الوجودُ لا يقومُ بالصحة، وكذلك القيامُ بالنفس مُصَحِّحٌ لقبول المعاني، ولا يُعْقَلُ فيه هذا الحكمُ.

فإذا قيل له في ذلك اعتذرَ، وقال: «كلُّ حكم لو رُبِطَ بعلةٍ واطَّرَدَ وانعكسَ يُحْكَمُ بصحته»؛ فهذا جوابُ أبي الحسن فيما صارَ إليه، وإذا لم يمتنع أن يكونَ العِلْمُ معلومًا بنفسه لأن نفسَه عِلْمٌ، لم يمتنع أن يكونَ البقاءُ باقيًا بنفسه لأن نفسَه بقاءٌ، ووجودُ الإله سبحانه ليس في معنى البقاء، كما أنه ليس في معنى العلم والقدرة.

والكلامُ في هذا يطولُ؛ فأحلناهُ على كتابِ «التلخيص».

مَسْأَلَةٌ

مذهبُ أهلِ الحق: أن الأعراضَ لا تبقى، بل تَحْدُثُ حالًا بعد حالٍ، مِن غير فَصْلٍ بين جِنْسٍ وجِنْسٍ.

وهذا أيضًا مذهبُ الكعبي ومُتَّبِعيه مِن معتزلة بغداد.

وأما البصريون كأبي الهُذَيْلِ والجُبَّائيِّ وابنِه فيجمعون على بقاء الألوان والروائح والطعوم، ولهم اختلافُ قولٍ في الأكوان، وذَكَرْنَا أيضًا اضطرابَهم في العلوم والقُدَرِ، فأما الأصواتُ والإراداتُ فإنها غيرُ باقيةٍ عندهم. ومِن أصلهم: أن ما لا يبقى مِن الأعراض، فإنها يختصُّ وجودُها بأوقاتٍ مخصوصةٍ،

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٦٨٤: منها، والحكم هو الحال.

لا يجوزُ في العقل تقديرُ وجودِها قبلها ولا بعدها ؛ ولذلك قالوا: إنها لا يَصِحُّ أن تُعَادَ.

وذهبت الكَرَّامِيَّةُ إلىٰ تجويز بقاءِ جملة الأعراض ، مِن غير فَصْلٍ.

والدليلُ علىٰ استحالة بقاء الأعراض: أنها لو بقيت لاقتضت بقاءً ، والمعنىٰ لا يقبلُ المعنىٰ ، ولا يجوزُ أن تكونَ باقيةً ببقاء الجوهر ؛ لتحقُّقِ التغاير بينهما وجوازِ مفارقة أحدهما الآخرَ بوجهٍ ما.

ومِمَّا تمسَّكَ به أبو الحسن وعَوَّلَ عليه القاضي وغيرُه: أن قالوا: إن الأعراضَ لو بقيت لاستحال عدمُها ؛ لأنها إذا بقيت خرجت عن كونها مقدورةً ، وانسَدَّ سبيلُ إعدامِها ؛ فامتنعَ عدمُها. ولو قُدِّرَ عدمُها فلا يخلو: إما أن يُقَدَّرَ عدمُها بطريان أضدادٍ عليها ، أو بإعدامِ الله تعالىٰ إياها ، أو بانتفاءِ شَرْطٍ لوجودها ، ولا يَصِحُّ تقديرُ عدمِها بطريان الضدِّ ؛ لأن التضادَّ يستوي فيه الضدان ، وليس أحدُهما بمضادةِ ضِدِّهِ أولىٰ مِن صاحبه بمضادَّتِه إياه ، وليس قولُ مَنْ قال: «الطارئُ أقوىٰ» بأَوْلَىٰ مِن قول صاحبه: «بل الباقي أقوىٰ وأولىٰ» بالمنع ؛ فإنه خارجٌ عن كونه مقدورًا ؛ لأنه مُسْتَقِلٌّ.

ثم علىٰ مذهب المعتزلة: التفريقُ قد لا يُضَادُّ التأليفَ ؛ ولذلك يَصْعُبُ تفكيكُه ؛ لأن الباقي أقوىٰ مِن الطارئ. وكذلك لا تختلفُ المضادةُ بكثرة العدد ، فإذا امتنعَ انتفاءُ سوادٍ ببياضٍ ، امتنع ذلك أيضًا ببياضين ؛ إذ ليس في البياضين إلا المضادةُ ، وذلك موجودٌ متحقِّقٌ في الواحد.

ثم نقولُ: إذا طرأَ سوادٌ علىٰ محلٍّ فيه بياضٌ ، فلا يخلو: إما أن يَطْرَأَ عليه والبياضُ موجودٌ بعدُ ، أو يَطْرَأَ بعد انتفاء البياض. فإن زَعَمَ الخصمُ أن

السوادَ يطرأُ والبياضُ موجودٌ، فقد التزمَ اجتماعَ الضدين، ولو جاز اجتماعُهما في حالة واحدة، لجازَ في حالتين وأكثرَ، وبطلَ التضادُّ. فإن قالوا: «ينتفي البياضُ أولًا ثم يطرأُ السوادُ»، فلا أَثَرَ للسواد في عدم البياض، ولم يكن عدمُه به، وليس بين الوجود والعدم واسطةٌ.

* فإن قالوا: وأنتم تعترفون بتنافيهما، فينعكسُ عليكم هذا الإلزامُ.

* قلنا: لسنا نقولُ: إن أحدَ الضدين يُعْدِمُ الآخرَ، لكن يستحيلُ خُلُوُّ المحلِّ عن الضدين، ويُوجَدُ أحدُهما في حال عدم الثاني مِن غير فَصْلٍ، وهذا معنى التعاقب، والمَعْنِيُّ بالتنافي: استحالةُ اجتماعهما في المحل، وذلك كتواردِ الماء الجاري السريع الجَرْيِ على النَّاعُورِ والنهر، وهي أجرامٌ متتابعةٌ، فلا يخلو المحلُّ عن واحدٍ منها، ولا يجتمعُ جِرْمَانِ في مكانٍ واحدٍ تداخُلًا.

ويَبْطُلُ أن يقالَ: «إنما ينتفي العَرَضُ عن المحل؛ لانتفاءِ ما كان شرطًا في وجوده، كالعِلْمِ المنتفي بانتفاء شرطه، وهو الحياةُ»؛ فإنَّا لا نعلمُ لوجود العَرَضِ شَرْطًا لولاه لَمَا وُجِدَ غيرَ الجوهر الذي هو محلُّه، فما مِنْ عَرَضٍ يُفْرَضُ الكلامُ فيه إلا ويجوزُ انتفاؤه عن المحلِّ مع بقاء[1] المحلِّ، وانتفاءُ الضد عن المحل (١٣٢/ف) أيضًا شرطٌ لوجود الضد الآخر؛ ليتحقَّقَ تعاقبُهما، ولم يكن أحدُهما مُعْدِمًا للآخر.

وباطلٌ أن يقال: «إنما ينتفي عن المحل؛ لإعدام الله تعالى إياه»؛ لأن الإعدامَ هو العَدَمُ، والعَدَمُ نَفْيٌ مَحْضٌ، والقدرةُ إنما تُؤَثِّرُ في إثبات فعل، والعدمُ ليس بفِعْلٍ؛ فيتعلَّقُ بفاعلٍ أو بقدرةٍ لفاعلٍ، ولا فَرْقَ بين قول القائل: «لا يَقْدِرُ على شيء»، وبين قوله: «يَقْدِرُ على لا شيءٍ»؛ فثبت أن مِن حكم

(١) في الأصل: بقائه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/ ٦٨٧.

القدرة: أن تُؤَثِّرَ، والنفيُ ليس بأثر.

فإذا بطلت هذه الأقسامُ؛ ثبت ما قلنا: مِن أن العَرَضَ لو بقي لاستحال عدمُه، ونحن نُدْرِكُ ونُحِسُّ تعاقبَ المتضادات.

❊ **فإن قيل:** بم تُنْكِرُونَ على مَنْ يقولُ: عَدَمُ البياضِ الباقي عن المحلِّ لا لِمُقْتَضٍ؟

❊ **قلنا:** لِمَ اخْتُصَّ عدمُه بوقتٍ دون وقتٍ وحالٍ دون حالٍ؟ ولو جاز انقطاعُ الباقي مِن غيرِ اقتضاءِ مُقْتَضٍ مع جواز استمراره، لجازَ حدوثُ الحادثِ مِن غيرِ مُقْتَضٍ مع جواز استمرار العدم.

فلم يَبْقَ إلا ما صِرْنَا إليه: مِن أن العَرَضَ يستحيلُ بقاؤه. فإن استمرَّ البياضُ فإنما هي أعدادٌ مِن البياض يخلقُها اللهُ تعالى وِلاءً مِن غير انقطاع، حتى إذا أراد خَلْقَ السوادِ لم يخلق البياضَ، وخَلَقَ السوادَ في حالِ عَدَمِ البياضِ، مِن غيرِ تَخَلُّلٍ ومِن غيرِ أن يُوجِبَ الطارئُ إعدامَ الأول.

❊ **فإن قيل:** هذه الدلالةُ إنما تستقيمُ فيما يتعاقبُ مِن الأعراض، ولا تَطَّرِدُ فيما لا ضِدَّ له مِن الأعراض وفيما لا يُشَاهَدُ انتفاؤه، ولو فُرِضَ الكلامُ في جوهرٍ ساكنٍ في بعض الأقطار، فلا يُنْكَرُ كونُه ساكنًا بسكونٍ واحدٍ باقٍ إلى أن ينتفيَ بضده.

❊ **قلنا:** الدلالةُ التي ذكرناها صحيحةٌ مُطَّرِدَةٌ، وليس مِن شَرْطِ صحةِ الدلالةِ: انعكاسُها، والذي طالبتمونا به عكسُ الدلالة. ونحن نقولُ: الجوهرُ الساكنُ في مكانٍ: تتوالى فيه السَّكَناتُ مِن غيرِ تَخَلُّلٍ، ويستحيلُ تقديرُ سكونٍ باقٍ؛ إذ لو بَقِيَ لاستحالَ عدمُه، وفي استحالةِ عدم السكون منه استحالةُ

تحريك الجوهر ونقلِه عن المكان، وذلك محالٌ؛ لِمَا بَيَّنَّا مِن بطلان القول بالمراكز، وأن الجوهرَ لا يختصُّ بالجهة لنفسه.

ومِمَّا نَسْتَدِلُّ به: أن نقول: قد وافقتمونا علىٰ استحالة بقاء الأصوات والإرادات، ومِن مذهب الجبائي: «أن كلَّ عَرَضٍ مقدورٍ للعباد فيستحيلُ بقاؤه»؛ فنقولُ: لا تُبْدُونَ في الأصوات والإرادات وجهًا يَدُلُّ علىٰ استحالة البقاء، إلا ويتقرَّرُ مِثْلُه في سائر الأعراض، والمانعُ مِن بقاءِ بعضِها مانعٌ مِن بقاء جميعها.

❊ **فإن قال:** إنما استحالَ بقاءُ الصوت؛ لأن الذي يَصْدُرُ منه الصوتُ لو سكتَ، فلو قلنا: «صوتُه باقٍ»، لوجبَ أن يُسْمَعَ كما كان يُسْمَعُ قَبْلُ، وليس للصوت ضِدٌّ ينفيه؛ فعلمنا استحالةَ بقائه.

❊ **قلنا:** السكوتُ يُضَادُّ الصوتَ والكلامَ، كما يُضَادُّ السكونُ الحركةَ، وليس نافي التضادِّ بين السكوت والكلام بأسعدَ حالًا مِن نافيه بين العلم والجهل.

ثم نقولُ: ما قولُكم في الصوت الممتد؟ هَلَّا جعلتموه شيئًا واحدًا!

❊ **فإن قالوا:** لا سبيلَ إلىٰ ذلك، بل هو أصواتٌ متواصلةٌ؛ إذ ما مِن حالةٍ إلا ويجوزُ تقديرُ قَطْعِ الصوتِ فيها.

❊ **قلنا:** هذا قولُنا في الطُّعُومِ والألوان المتوالية ونحوِها من الأعراض؛ إذ ما مِن حالةٍ إلا ويجوزُ انقطاعُ البياضِ فيها.

❊ **فإن قالوا:** لو جازَ دعوىٰ التجدُّدِ في اللون الذي نشاهده، جاز دعوىٰ النَّظَّامِ مِثْلَ ذلك في تجدُّدِ الأجسام؛ فيقولُ: إنها تتجدَّدُ حالًا علىٰ حالٍ.

* يقالُ: ما الجامعُ بين الأجسام والأعراض؟ فلا يجدون إلىٰ جامعٍ بينهما سبيلًا.

* فإن قالوا: ما الفارقُ؟

* قلنا: إنما الفَرْقُ بعد الجَمْعِ عند النُّظَّار، وإنما القَدْحُ بعد الاستدلال، وأنتم تستدلون، فَدُلُّوا علىٰ أن الأعراضَ كالأجسام؛ حتىٰ نَقْدَحَ في الدلالة، إنْ عَنَّ لنا قادحٌ.

ثم نقولُ: مِن مذهب الجُبَّائِي: «أنَّ ما يتعلَّقُ التكليفُ به مِن أفعال العباد غيرُ باقية، بل هي تتجدَّدُ حالًا علىٰ حال؛ حتىٰ يُسْتَحَقَّ المدحُ علىٰ فعلها والذمُّ علىٰ تركها في جميع الحالات»، ومِن أفعال العباد: السَّكَنَاتُ، وهي كالألوانِ مِن حيثُ لا يُدْرَكُ تجدُّدُها؛ فقد دخلوا في قضية ما استبعدوه، وانعكس عليهم مَرامُهم. ثم نُبْطِلُ كلامَهم بالصوت الممتد.

* فإن قالوا: إنَّا كما نُشَاهِدُ هذا الجسمَ دائمًا، نشاهدُ لونَه دائمًا.

* قلنا: ما يُؤَمِّنُكم مِن تجدُّدِ اللون حالًا علىٰ حال، بحيثُ لا يَتبيَّنُ للرائي؛ لتواصله وعدم تقطعه، كما قلتُم في السَّكَناتِ المقدورة الواقعة من العباد؟ وما أنكرتُم أن يكونَ ذلك كالماء المُنْسَرِبِ مِن مُزَمَّلَةٍ[١]، إذا نَظَرَ [الناظرُ][٢] إليه مِن بُعْدٍ يراه شيئًا واحدًا، وهو أشياءُ متواصلةٌ، وإنْ كان في مَرْأَىٰ العين كالسبيكة الواحدة الممتدة، وكذلك لهيبُ الشمع والسراج وجَرْيُ الماء.

---

(١) المزملة: هي التي يبرد فيها الماء. انظر: القاموس المحيط ص١٣٠٦.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٨٩.

ثم الذي يكشفُ الغطاءَ: أنَّا نعلمُ ضرورةً بقاءَ الأجسامِ، ولم تَقُم مِثْلُ هذه الضرورة في الأعراض، وكيف تَصِحُّ دعوىٰ الضرورة في بقائها؟! إذ ما مِن حالةٍ إلا ويمكنُ قَطْعُ اللونِ عن المحلِّ بضِدِّه، ولا يَتَأَتَّىٰ هذا التقديرُ في الأجسام.

❊ **فإن قالوا**: قولُكم في الأعراض يُفْسِدُ عليكم دعوىٰ الضرورة في الأجسام.

❊ **قلنا**: هذا نهايةُ الجهل؛ فإنَّ ما ثبت علىٰ الضرورة لا يَنْخَرِمُ باعتراضٍ وقَدْحٍ، وإنما الاعتراضُ علىٰ الأدلة دون الضروريات.

❊ **فإن قالوا**: كأنكم تَنْسُبون النَّظَّامَ إلىٰ جَحْدِ الضرورةِ.

❊ **قلنا**: أَجَلْ، قد يتفقُ جَحْدُ الضرورة مِن الواحد، وإن استحالَ ذلك مِن الجماعة، هذا عَبَّادٌ الصَيْمَرِيُّ أنكرَ وَقْعَةَ الجَمَلِ وصِفِّينَ، مع ثبوتهما تواترًا.

ونحن نَعْلَمُ ضرورةً: أن الذي فاتحناه الخِطَابَ هو الذي خَتَمْنَا الخِطَابَ عليه، وأن المجيبَ لسؤالنا هو المُصْغِي إليه، ولو اعْتَقَدْنَا تجدُّدَ أجسامِنا، لأَحْسَسْنَا بِتَخَلُّلِ العدمِ والانقطاع.

❊ **ولهم عُذْرٌ واهٍ في الإرادة**[١]، فقالوا: لو حَكَمْنَا ببقاءِ الإرادةِ، لَلَزِمَنا أن نقولَ: «مَنْ أرادَ شيئًا، فَوُجِدَ ما أراده؛ فينبغي أن تبقىٰ إرادتُه بعد حصول مراده»، وهذا يؤدي إلىٰ ثبوتِ إرادةٍ لا مُرَادَ لها.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٩٠: وللمعتزلة عذر واه في الأعراض التي قضوا باستحالة بقائها، أما الإرادة...

واعتذروا بقريبٍ مِن هذا في نفي بقاء الأمر ؛ فإن الأمرَ عندهم أصواتٌ غيرُ باقيةٍ.

* قلنا: أَلَيْسَ أثبتَ أبو هاشم عِلْمًا لا معلومَ له ؟! فما المانعُ مِن إثباتِ أمرٍ لا مأمورَ له ، وإرادةٍ لا مُرَادَ لها ؟! ثم هذا باطلٌ بالقدرة ؛ فإنها تنقطعُ عن المقدور عند وجود المقدور ، كما تنقطع الإرادة عن المراد. ثم القدرةُ باقيةٌ عندهم مُتَعَلِّقَةٌ بما سيكونُ ، فإذا لم تمتنع قدرةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بمقدورات ، فما المانعُ مِن ثبوتِ إرادةٍ مُتَعلِّقَةٍ بمراداتٍ ، إن انقطعتْ عن بعضها بقيتْ علىٰ التعلُّقِ في سائرها ؟

* فإن قالوا: إذا قامَ بياضٌ بمحلٍّ ، فيجوزُ في الوقت الثاني وجودُ مِثْلِهِ ، وإذا جازَ وجودُ مِثْلِهِ جازَ بقاؤه ؛ لِيَسُدَّ مَسَدَّ مِثْلِه ؛ إذ كلُّ مِثْلَيْنِ يَسُدُّ أحدُهما مَسَدَّ الآخرِ.

* وهذا الذي قالوا باطلٌ بالأصوات ؛ فإنه يجوزُ تعاقبُ صوتين ، ولا يجوزُ بقاءُ الأول إلى وقت الثاني. وكذلك القولُ في كل عَرَضٍ حَكَمُوا بأنه لا يبقى.

* فإن قالوا: لكل صوتٍ وقتٌ مُعَيَّنٌ في معلوم الله تعالىٰ ، لا يتعدَّاه إلىٰ ما سواه.

* قلنا: إن جازَ لكم ذلك مع الحكم بتماثل الصوتين ، جازَ ذلك في اللونين.

ثم نقولُ: ليس مِن شَرْطِ المِثْلَيْنِ: أن يقعَ أحدُهما في وقت وقوع الثاني ، بل مِن شرطهما استواؤهما في صفتي نَفْسَيْهِما ، ثم قد يختلفُ وقتُهما ومحلُّهما وقد لا يختلفُ.

ثم نقولُ: لو وُجِدَ مِثْلُه في الوقت الثاني لم يكن مستحيلًا ولم يُؤَدِّ إلىٰ استحالةٍ، ولو بَقِيَ واستمرَّ كان مُؤدِّيًا إلىٰ استحالةٍ، وهو ما قَدَّمناه مِن أنه لو بَقِيَ لاستحالَ عَدَمُه والتحقَ بالقديم، وقد اتفقنا علىٰ جوازِ عدمه.

مَسْأَلَةٌ
في الفناءِ وحقيقتِه

قال الإمامُ: الفناءُ علىٰ أصولنا: عدمٌ مَحْضٌ، وليس يَرْجِعُ إلىٰ إثباتٍ؛ ففناءُ الجواهر والأعراضِ عدمُها.

وقد أَوْضَحْنَا: أن الأعراضَ إنما تُعْدَمُ لاستحالة بقائها.

وذكرَ أصحابُنا في عدم الجواهر ثلاثَ طُرُقٍ:

إحداها: أنها تُعْدَمُ بقطع البقاء عنها، وهذا مذهبُ أبي الحسن.

والثانيةُ: أنها تُعْدَمُ بقطع الأكوان عنها.

والثالثةُ: أنها تُعْدَمُ بإعدام الله تعالىٰ إياها[1].

وهذان الوجهان ذكرهما القاضي.

ثم وَجَّهَ علىٰ نفسه سؤالًا فقال: لو قيل لي: إذا نَفَيْتَ البقاءَ، وقلتَ: إنه ليس بمعنًىٰ، فما المانعُ مِن الحكم ببقاء الأكوان، كما صار إليه المعتزلة؟ ثم إذا بَقِيَتْ كيفَ تنقطعُ؟

فقال: قد أوضحنا استحالةَ بقاء الأعراض بما فيه مَقْنَعٌ، وقلنا: لو بقيت لاستحال عدمُها، ثم تعاقبُها علىٰ الجواهر معلوم.

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٧٧).

ومِمَّا وَجَّهَ علىٰ نفسه مِن الأسئلة: أن قال: لو قال قائلٌ: كما لا تَعْرَىٰ الجواهرُ عن الأكوان، فكذلك لا تَعْرَىٰ عن الألوانِ عندكم؛ فَلِمَ خصَّصتُم الأكوانَ؟

قال الإمامُ: الجواهرُ تُعْدَمُ بقطعِ جميع الأعراض عنها، والقاضي إنْ خَصَّصَ الكلامَ في الأكوان؛ إنما خَصَّصَهُ؛ لأن عند الخصوم يجوزُ عُرُوُّ الجوهر عَمَّا عدا الأكوان، فَفَرَضَ الكلامَ في الأكوان؛ تأكيدًا للكلام.

ومِمَّا ذَكَرَهُ مِن الأسئلة علىٰ الطريقة الثالثة[1]: أن قال: لو قيل: لو كان عَدَمُ الجوهر بعد وجوده بالقدرة، لوجبَ أن يكونَ عدمُه قبل وجوده بالقدرة أيضًا، وهذا محالٌ.

ثم أجابَ عن ذلك فقال: العدمُ قبل الوجود عدمٌ مستمرٌّ (١٣٣/ف) لم يتقدَّمه نقيضُه، والعدمُ بعد الوجود في حكم المتجدد، والقدرةُ إنما تُؤَثِّرُ في تجديدِ أمرٍ؛ ولذلك قلنا: إن وجودَ القديم تعالىٰ لَمَّا لم يكن له أولُ ولم يكن متجددًا؛ استحالَ أن يكونَ مِن أثر القدرة.

قال أصحابُنا: هذا الذي قاله القاضي غيرُ سديدٍ، ولو كان سديدًا لاستغنىٰ المعتزلةُ عن القول بالفناء.

ووَجْهُ الدَّخَلِ فيما ذكره: أن الجوهرَ إذا وُجِدَ انقطعت القدرةُ عنه؛ فإن الباقي غيرُ مقدورٍ بالإجماع، وإذا كانت القدرةُ لا تتعلَّقُ بذات الجوهر ونَفْسِه الباقي إجماعًا؛ فكيفَ تُؤَثِّرُ في نفيه[2] ولا تَعَلُّقَ لها بعد الوجود؟!

---

(١) في الأصل: الثانية. والتصحيحُ من الغنية للشارح ٢/٦٩٢.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٦٩٢: نفسه.

ثم القدرةُ لا بُدَّ لها مِن مُتَعَلَّقٍ، والمتعلَّقُ لا يخلو مِن وجودٍ وعدمٍ، وقد بَطَلَ أن يكونَ الوجودُ في حال البقاء متعلَّقَ القدرة، وكذا العدمُ لا يجوزُ أن يكونَ متعلَّقَ القدرة؛ فإنه نَفْيٌ مَحْضٌ، فلا تتعلَّقُ به القدرةُ، سِيَّمَا على أصولنا إذ قلنا: «المعدومُ ليس بشيء»، فكأنَّا نقولُ: «القدرةُ قدرةٌ على لا شيء»، ولا فَرْقَ بين قول القائل: «لا يَقْدِرُ»، وبين قوله: «يَقْدِرُ على لا شيء»، فهذا نَفْيٌ لأثر القدرة بالكلية، وحَقُّ القدرةِ أن تفيد أثرًا؛ فلا وَجْهَ إذًا في عدم الجواهر مع نفي البقاء إلا قَطْعُ الأعراض عنها.

هذا ما قاله الإمامُ.

❊ **فإن قالوا:** القدرةُ تتعلَّقُ بالموجود الباقي لِتُعْدِمَهُ، كما تتعلَّقُ بالمعدوم لِتُوجِدَهُ.

❊ **قلنا:** هذا ليس بشيء؛ فإن قولَنا: «القدرةُ تتعلَّقُ بالمعدوم لِتُوجِدَهُ» إنما نريدُ به: أن المُحْدَثَ مسبوقٌ بعدمٍ؛ فمتعلَّقُ القدرةِ الوجودُ دون العدم، وإنما أسندناها إلى العدم للمعنى الذي ذكرناه، وهاهنا الموجودُ الباقي ليس متعلَّقَ القدرة أصلًا، فإذا قيل: «تتعلَّقُ القدرةُ به لِتُعْدِمَهُ» فذلك لَغْوٌ مِن الكلام؛ إذ القدرةُ لا تعلُّقَ لها بالباقي، كالقديم، وإذا أُطْلِقَ ذلك فالمرادُ به الإعدامُ[1] فقط، وليس فِعْلًا حتى يكونَ مقدورًا أو مفعولًا.

❊ **فإن قال قائلٌ:** لو كان عدمُ الأعراضِ يُوجِبُ عدمَ الجواهر؛ [لوجبَ أن يكونَ وجودُها يُوجِبُ وجودَ الجواهر.

❊ **قلنا:** لسنا نقولُ: إن عدمَ الأعراض يُوجِبُ عدمَ الجواهر][2]، كما

(١) في الغنية للشارح ٢/٦٩٢: العدم.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٦٩٢.

تُوجِبُ العلةُ المعلولَ ، وكيفَ يستقيمُ ذلك ، وقد قَدَّمنا أن النفيَ لا يُعَلَّلُ ولا يُعَلَّلُ به ؟! ولكن يستحيلُ وجودُ الجواهر دون الأعراض ، ووجودُ الأعراض دون الجواهر ، فإذا انقطعَ أحدُ القَبِيلَيْنِ استحالَ ثبوتُ الثاني على الانفراد ؛ فينعدمُ لذلك لا لإيجابِ مُوجِبٍ .

وهذا كما أن العِلْمَ لا يثبتُ إلا مع الحياة ، ولو انتفت الحياةُ انتفى العلمُ ، ثم ليست الحياةُ مُوجِبَةً للعلم ، ولا عدمُها مُوجِبٌ لعدمه ، ولكنها شَرْطُهُ في العلم ؛ كذلك لا يَبْعُدُ أن تُجْعَلَ الأعراضُ شرطًا في وجود الجواهر .

وأما أبو الحسن فإنه يقولُ: البقاءُ يُوجِبُ كونَ الجوهر باقيًا ، وذلك حكمٌ مستفادٌ مِن البقاء ، والمُحْدَثُ موجودٌ لنفسه بفاعله ، وفي حالِ دوامه موجودٌ أيضًا لنفسه بِمُبَقِّيهِ .

هذه جملةُ مذاهبِ الأصحاب .

وأما البصريون مِن المعتزلة: فقد أثبتوا الفناءَ معنًى ، وزعموا أنه معنًى يَخْلُقُه اللهُ تعالى لا في محلٍّ ، وهو إذا وُجِدَ يُضَادُّ جملةَ الأجسامِ مُضَادَّةَ السَّوادِ للبياض والحركةِ للسكون ، وزعموا أنه مِن المعاني التي لا تبقى . ثم مِن قضية أصلهم : أن الأجسامَ بجملتها تفنى بجزءٍ واحدٍ من الفناء ؛ فإنه لا يجوزُ إفناءُ بعضِ الأجسام دون بعض ، بل تفنى جميعُها بهذا المعنى . وإن الفناءَ الذي يُضَادُّها إضافتُه إلى بعض الجواهر كإضافتِه إلى كُلِّها ؛ لأنه لا في محلٍّ ؛ فلا يُتَصَوَّرُ له اختصاصٌ ببعض الأجسام دون بعض .

هذا مذهبُ عامةِ البصريين .

وذهبَ الجاحظُ وابنُ الرَّاوَنْدِيِّ إلى أن الأجسامَ لا يصحُّ عدمُها أصلًا .

ومال إلىٰ هذا المذهب بعضُ الكرَّامية.

فنقولُ للبصريين: لِمَ قلتُم: إن الفناءَ بنفي الجواهر[١] الباقية أَوْلَىٰ بنفي الجواهر[٢] الباقية، بمنع الفناء مِن الطروء، والتضادُّ يتحقَّقُ في الطرفين؟ فإن قالوا: الحادثُ أقوىٰ؛ فقد أبطلناه. ثم نُبْطِلُ ما قالوه بالتأليف علىٰ أصل الجُبَّائي وابنِه؛ فإنه باقٍ، وهو يمنعُ الافتراقَ ويَدْفَعُهُ؛ ولذلك يَصْعُبُ تفكيكُ المتألِّفِ، فهذا باقٍ يدفعُ حادثًا، وهو الافتراقُ الذي يحاوله المحاولُ؛ فقال ابنُ الجُبَّائي: كلامُنا في الضدين المتعاقبين، والافتراقُ لا يُضَادُّ التأليفَ، وإنما يُضَادُّ المجاورةَ. وعندنا: لا فَرْقَ بين التأليف والمجاورة.

ثم نقولُ: إذا كان الباقي يقوىٰ علىٰ دَفْعِ ما ليس بضِدٍّ له؛ فلأن يقوىٰ علىٰ دَفْعِ الضد أولىٰ.

ثم نقولُ: الفناءُ الذي قَدَّرْتُمُوه يُوجَدُ بعد عدمِ الجواهر، وإذا وُجِدَ بعدها فقد عُدِمَتْ بلا فناءٍ؛ فلا حاجةَ إليه.

❊ فإن قالوا: الفناءُ يُوجَدُ مع الأجسام.

❊ قلنا: فقد بَطَلَ تضادُّ الجواهرِ والفناءِ.

ثم نقولُ: دعواكم: «أن الفناءَ الذي يُوجَدُ لا في محلٍّ، إضافتُه إلىٰ بعض الجواهر كإضافتِه إلىٰ جميعها» دعوىٰ باطلةٌ؛ فإنه لا يمتنعُ تقديرُ فناءٍ لا في مَحَلٍّ، علىٰ صفةٍ تُوجِبُ اختصاصَه ببعض الجواهر، كما اخْتُصَّت الإرادةُ

---

(١) مِن إضافة المصدر إلىٰ المفعول.

(٢) مِن إضافة المصدر إلىٰ الفاعل. أي: أولىٰ بنفي الجواهر الباقية للفناء، والباء في قوله الآتي: «بمنع» للتصوير.

الحادثةُ التي تُوجَدُ لا في مَحَلٍّ بالقديم سبحانه دون غيره ، فكونها[1] إرادةً لبعض المُرَادات دون بعض .

ثم نُسَائِلُهم فنقولُ: دعواكم: «أنه لا بد للجواهر مِن ضِدٍّ» دعوىٰ مَحْضَةٌ[2] ؛ فَلِمَ قلتُم ذلك ؟ وما دليلُكم عليه ؟

❊ **فإن قالوا**: الدليلُ عليه: أن الجواهرَ يجوزُ عدمُها اتفاقًا ، ثم لا وَجْهَ في عدمها إلا بتقديرِ ضِدٍّ يُضَادُّها ؛ فإن الشيءَ إذا عُدِمَ وكان مِمَّا يبقىٰ ؛ فلا سبيلَ إلىٰ عدمِه إلا بتقديرِ ضِدٍّ ينفيه .

وليس لقول مَنْ قال: «ينعدمُ بإعدام الله تعالىٰ إياه» وَجْهٌ ؛ فإن إعدامَه لا يخلو: إما أن يكون بفعلٍ يفعله ، أو لا بفعلٍ ، فإن أُشِيرَ بالإعدام إلىٰ نفي فعل ، فإضافةُ هذا الإعدام إلىٰ الله تعالىٰ كإضافته إلىٰ غيره ، وإن أُرِيدَ به إثباتُ فعل ، فلا يخلو: إما أن يفعلَه في نفسه ويصيرَ محلَّ الحوادث ، ثم لا اختصاصَ لِما قام بذاته من الحوادث بجوهر دون جوهر . وإما أن يفعلَه مباينًا لذاته ؛ فيكون ضِدًّا للجوهر ، وذلك هو الفناءُ الذي أثبتناه .

ثم شَرْطُهُ أن لا يكونَ في محلٍّ ؛ لأن المحلَّ الذي يُقَدَّرُ له يكونُ جوهرًا ، وكيفَ يكونُ ضِدًّا له ولجنسه وقد قام به ووجد فيه ؟! وإذا قُدِّرَ وجودُه لا في محلٍّ ؛ فإضافتُه إلىٰ بعض الجواهر كإضافته إلىٰ الجميع .

❊ **قلنا**: لو أثبتُّم البقاءَ معنًىٰ لتخلصتُم به عن هذا الخبط ، ولو قلتم: «ينتفي الجوهرُ بانتفاءِ شرطه مِن الأكوان» ، كما صار إليه القاضي ـ لكان مُتَّجِهًا .

---

(١) كذا في الأصل ، والمناسب: «وبكونها» . وتكون معطوفة علىٰ القديم ، والتقدير: كما اختصت الإرادة الحادثة التي لا في محل بشيئين: بالقديم سبحانه دون غيره ، وبكونها إرادة لبعض المرادات دون بعض .

(٢) في الأصل: محض . والمناسب ما أثبته .

ثم نقولُ: بَيِّنُوا أولًا تجويزَ عدم الجواهر.

❊ فإن قالوا: لَمَّا كان جائزَ الوجود ابتداءً؛ فيثبتُ له حكمُ الجوازِ انتهاءً.

❊ قلنا: لِمَ قلتُم: إذا جازَ الوجودُ جازَ[١] العدمُ؟! وما أنكرتُم ممن يقولُ: إذا وُجِدَ وَجَبَ؛ كما أنه كان مقدورًا قبلَ الوجود، وإذا وُجِدَ خرج عن كونه مقدورًا؟!

❊ فلمَّا ضاقت بهم المسالك، ولم يجدوا سبيلًا إلىٰ إثبات عدم الجواهر ـ قال متأخروهم: جوازُ عدم الجواهر لا يُدْرَكُ عقلًا، وإنما يُدْرَكُ سمعًا؛ واستدلوا في ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقولِه تعالىٰ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، وقولِه تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣].

وقالوا: اقتضىٰ كونُه أولًا أن لا يكونَ معه شيءٌ؛ فيقتضي كونُه آخِرًا أن لا يكونَ معه شيءٌ وأن يبقىٰ بعد فناء الخلائق. ويستدلون أيضًا بإجماع الأمة علىٰ جواز إفناء الجواهر.

❊ قلنا: قد قدَّمنا: أن أصلَكم في بقاء الأعراض، ونفي البقاء يَجُرُّكم إلىٰ إحالة عدم الجواهر؛ فكيف ينفعُكم بعد ذلك التمسُّكُ بالسمع ما لم تنفصِلوا عن أسئلتنا؟! فإذا انفصلتُم عنها استغنيتُم عن التمسُّك بالسمع. ثم السمع لا يَرِدُ علىٰ خلاف العقل.

علىٰ أنه ليس فيما ذكروه دليلٌ؛ فأما قولُه تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾، قال أهلُ التفسير: معناه: كلُّ حَيٍّ مَيِّتٌ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا

---

(١) في الأصل: وجاز. والصواب ما أثبته.

هَلَكَ﴾ [النساء: ١٧٦] أي: مات. وكذلك قالوا[١]: كلُّ مَنْ على وجه الأرض مِن الأحياء سيموتُ، وليس فيه أنه يُفْنِي الأرضَ. وعند القوم: أنه إذا فَنِيَ جوهرٌ يجبُ أن تفنى جميعُ الجواهر، والمخاطَبون بهذه الآيات لم يفهموا مِن الفناء والهلاك إلا الموتَ، وأجمعوا على أن الجنةَ والنارَ وسُكَّانَهما من الحور العين والجِنِّ والخَزَنَةِ لا يعتريهم الفناءُ؛ فبطل استدلالُهم بالآيات.

وقد قيل في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾: معناه: كلُّ عملٍ لم يُرَد به وجهُ الله تعالى، فهو باطلٌ غيرُ مقبول؛ لقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١١٢]، معناه: أخلص عملَه، وهذا قولُ الكَلْبِي وغيرِه.

وما ذكره عبدُ الله بن سعيد في القديم، فقد ذكرنا: أن الخلافَ بينه وبين أصحابنا يرجعُ إلى العبارة، أو أرادَ بالقِدَم الذي أثبتَه هو: البقاءَ الذي أثبتَه أبو الحسن؛ فَقِدَمُ الله تعالى بقاؤه.

وكان شيخنا الإمامُ أبو القاسم الإسفراييني يحكي عن الأستاذ أبي إسحاق أنه قال: أراد عبدُ الله بالقِدم الذي أثبته لله سبحانه: أنه في قيامه بنفسه اخْتُصَّ بصفةٍ لأجلها ثبت وجودُه لا في مكانٍ، كما اخْتُصَّ المتحيِّزُ بمعنًى لأجله يتخصَّصُ بحيِّزٍ.

قال: وانفرادُ الرَّبِّ سبحانه وتَخَصُّصُه عن الأماكن والجهات يقتضيه معنًى.

ثم قال: وهذا مما اتفق عليه الأصحابُ.

هكذا حكاه الإمامُ عنه في «الشامل».

---

(١) في (س): زيادة: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾. وإثباتها اجتهاد من الناسخ.

ثم اعْتَرَضَ عليه بأن قال: تقدُّسُه تعالى عن الأحياز صفةُ نَفْيٍ، وصفةُ النفي لا تقتضي مُوجِبًا ثابتًا[١].

قلتُ: وذكرَ الإمامُ أبو القاسم في كتاب «الأسئلة» مِن تصنيفه: أن هذه الصفةَ التي أثبتها الأستاذُ تُوجِبُ له سبحانه حكمًا ثابتًا، وهو استحقاقُ أوصاف التعالي، وذلك يتضمن تقدُّسَه سبحانه عن الأماكن والجهات، وهذا كما قال (١٣٤/ف) في القائم بالنفس: إنه صفةُ إثباتٍ تُوجِبُ استغناءَه.

ولعلَّ الذي أشار إليه الأستاذُ وسَمَّاهُ عبدُ الله «القِدَمَ» هو ما أثبته القاضي أبو بكر، وسَمَّاهُ «أَخَصَّ الوصف»، وعَبَّرَ ضرارُ بن عمرو عنها بالمائيَّة، إلا أن هؤلاء جعلوا ذلك مِن صفات نفس الإله سبحانه، أعني: القاضي أبا بكر وضرارَ بن عمرو وأتباعَهما، ولا شكَّ أن وجودَ الرب سبحانه يتميزُ عن وجود الأجرام والأعراض بصفةٍ تَخُصُّهُ.



(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٧٨).

القَوْلُ
في معاني أسماءِ اللّٰه تعالى

قال الإمامُ: التسميةُ ترجعُ عند أهل الحق إلىٰ لفظ المُسَمِّي الدَّالِ علىٰ الاسم، والاسمُ لا يرجعُ إلىٰ لفظه، بل هو مدلولُ التسمية، فإذا قال القائلُ: «زيد»، كان قولُه تسميةً، وكان المفهومُ منه اسمًا، والاسمُ هو المسمَّىٰ في هذه الحالة. والوصفُ والصفةُ بمثابة التسمية والاسم؛ فالوصفُ قول الواصف، والصفة مدلول الوصف. ثم قد يَرِدُ الاسمُ والمرادُ منه التسميةُ، وتَرِدُ الصفةُ والمرادُ بها الوصفُ.

ولا يبلغُ الكلامُ في ذلك مبلغَ القطعِ.

وذهبت المعتزلةُ إلىٰ التسوية بين الاسم والتسمية والوصف والصفة؛ والتزموا علىٰ ذلك بِدْعَةً شنعاءَ، وقالوا: لم يكن للباري تعالىٰ في الأزل صفةٌ ولا اسمٌ؛ فإن الاسمَ والصفةَ أقوالُ المُسَمِّين والواصفين، ولم يكن في الأزل قولٌ عندهم.

ومَنْ زَعَمَ أنه لم يكن لله تعالىٰ صفةُ الإلٰهية؛ فقد فارقَ الدِّينَ وراغَم إجماعَ المسلمين.

والدليلُ علىٰ أن الاسمَ يغايرُ التسميةَ، وأنه قد يُرادُ به المسمَّىٰ، وأن التسميةَ ترجعُ إلىٰ الأقوال ـ آيٌ مِن كتاب الله تعالىٰ، منها: قولُه تعالىٰ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨]، معناه: تبارك ربُّك، وقولُه تعالىٰ: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ

ٱلۡأَعۡلَى﴾ [الأعلى: ١]، وإنما المُسَبَّحُ هو وجودُ الإله تعالىٰ دون أقوال الذاكرين، وقال تعالىٰ في ذَمِّ عبدةِ الأوثان: ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠]، ومعلومٌ أن عَبَدَةَ الأصنامِ ما عبدوا اللفظَ والقولَ، وإنما عبدوا المُسَمَّىٰ بالتسميات[1].

وقال أبو عُبَيْدَة: الاسمُ هو المسمَّىٰ، ثم استشهد علىٰ ما قاله بقول لَبِيدٍ:

إلىٰ الحولِ ثُمَّ اسمُ السَّلامِ عليكُمَا[2]

معناه: ثم السلامُ عليكما.

وقال سيبويه: الأفعالُ: أمثلةٌ أُخِذَت مِن لفظِ أحداثِ الأسماء[3].

فَدَلَّ ذلك علىٰ أنه أراد بالأسماء المُسَمَّياتِ، وأن الأحداثَ إنما تُقَدَّرُ منهم لا مِن الأقوال.

وقد أجمع العقلاءُ علىٰ أن المُسَمَّياتِ لها الأسماءُ، وإنْ سكت المُسَمُّون عن تسميتها، ولا يتوقَّفُ ثبوتُها علىٰ الأقوال، بل هي ثابتةٌ، ذَكَرَها القائلون أو كَفُّوا.

وكذلك اتفق أهلُ المِلَلِ علىٰ أن الله سبحانه كانت له الأسماءُ في أزله.

❁ فإن قالوا: لو كان الاسمُ هو المُسَمَّىٰ، لوجبَ تعدُّدُه لتعدُّدِ الاسم، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقد قال ﷺ: (لله تسعةٌ وتسعون اسمًا)، ولَمَّا امتنعَ تعدُّدُ المُسَمَّىٰ ثبت أن المرادَ بالأسماء الأقوالُ.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٤١.

(٢) انظر: ديوان لبيد ص٧٩.

(٣) انظر: الكتاب لسيبويه ١/١٢.

* **والجوابُ عن هذا**: مِن أوجه:

منها: إنْ قلنا: «الاسمُ: هو المسمَّىٰ»، فقد يجوزُ أن يُذْكَرَ بمعنى التسمية تَوَسُّعًا.

وقال الأستاذُ أبو منصور الأيوبي: الاسمُ مشتَرَكٌ، فقد يَرِدُ بمعنىٰ التسمية حقيقةً، ويَرِدُ بمعنىٰ المُسَمَّىٰ حقيقةً؛ فهو مِن الأسماء المشتركة، وإطلاقُ أهلِ اللسان يتضمَّنُ الوجهين جميعًا، وكلاهما حقيقةٌ.

والوجه الثاني مِن الجواب: أن كلَّ اسمٍ دَلَّ علىٰ فعل؛ فالأسماءُ هي الأفعالُ؛ فهي متعددة، وما دَلَّ علىٰ الصفات القديمة لم يَبْعُدْ فيها التعدُّدُ، وما دَلَّ علىٰ الصفات النفسية، وهي أحوالٌ؛ فلا يَبْعُدُ أيضًا تعدُّدُها علىٰ مذهب القائلين بالأحوال.

فَصْلٌ

قَسَّمَ **شيخُنا أبو الحسن** أسماءَ الرب تعالىٰ ثلاثةَ أقسام.

فقال: مِن أسمائه: ما يقال: «إنه هو»، وهو: كلُّ ما دَلَّت التسميةُ به علىٰ وجوده، كالموجود والقديم وغير ذلك. ومِن أسمائه: ما يقالُ: «إنه غيرُه»، وهو: كلُّ ما دَلَّت التسميةُ به علىٰ فعل، كالخالق والرزاق والمنعم ونحوها. ومِن أسمائه تعالىٰ: ما لا يقالُ: «إنه هو»، ولا يقالُ: «إنه غيرُه»، وهو: كلُّ ما دَلَّت التسميةُ به علىٰ صفةٍ قديمةٍ، كالعالم والقادر والحي والمُدْرِك والمريد والمتكلم.

وذهب كثيرٌ مِن أئمتنا إلىٰ أن كلَّ اسمٍ فهو المُسَمَّىٰ بعينه مِن غير تفصيل.

وهذا ما ارتضاه الإمامُ أبو بكر بن فُورَك وغيرُه(١).

وتحصيلُ القول فيه: أن القائل إذا قال: «اللهُ عالِمٌ»، فقولُه دالٌّ على الرَّبِّ الموصوفِ بكونه عالِمًا، فالاسمُ كونُه عالِمًا، وهو المُسَمَّىٰ بعينه. وكذلك إذا قال: «الله الخالق»، فالخالقُ هو الرَّبُّ تعالىٰ، وهو بعينه الاسمُ، والخَلْقُ ليس باسمٍ، وكذلك سائرُ الأسماء. وليس يُطْلِقُ هؤلاء القولَ بأن العِلْمَ هو اسمُ العالِمِ؛ فيرجعُ محصولُ أقوالِ هؤلاء إلىٰ أن كلَّ اسمٍ فهو المُسَمَّىٰ، وعلىٰ هذا: فالتسميةُ دَلَّت علىٰ الذات التي لها هذه الصفةُ. وزعم الفريقُ الآخرُ: أنَّا نريدُ بهذه التسميةِ إثباتَ الصفةِ للذات؛ ولها وُضِعَ اللفظُ.

قال الإمامُ: والمَرْضِيُّ هذه الطريقةُ، وهي طريقةُ شيخنا أبي الحسن؛ فإن الأسماءَ تَتَنَزَّلُ منزلةَ الصفات، فإذا أُطْلِقَت ولم تقتضِ نفيًا حُمِلَتْ علىٰ ثبوتٍ مُحَقَّقٍ، فإذا قلنا: «اللهُ الخالق»، كان المستفادُ منه ثبوتَ الخَلْقِ، وكان معنىٰ الخالق: مَنْ له الخَلْقُ، ولا يرجعُ مِن الخلق صفةٌ متحقِّقَةٌ إلىٰ الذات؛ فلا يدل الخالقُ إلا علىٰ ثبوت الخلق.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أن قولَ القائل: «اللهُ قديمٌ»، يُنْبِئُ عَمَّا لا يُنْبِئُ عنه قولُه: «اللهُ الخالقُ»، وكذلك القولُ في الأسماء الراجعة إلىٰ الصفات القديمة، ومَنْ زعمَ أن جملةَ هذه الأسماء تُنْبِئُ عن جهة واحدة فقد أبعدَ. وإذا صَحَّ أن جميعَها لا يجري مَجْرًىٰ واحدًا؛ وجبَ لذلك المصيرُ إلىٰ أن: بعضَها يرجعُ إلىٰ الفعل، وبعضَها يرجعُ إلىٰ الصفات القديمة، وبعضَها يرجع إلىٰ الوجود.

وأيضًا: فإنَّا قد اتفقنا علىٰ أن الرَّبَّ سبحانه لم يكن له في الأزل اسمُ

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٧٠١: وغيره من المتأخرين.

الخالق، وإنما ثبت له ذلك بعد ما خَلَقَ، وإذا اتفقنا علىٰ تجدُّدِ الاسم واستحالَ التجدُّدُ في الذات والصفات القديمة ـ وجبَ صَرْفُ التجدُّدِ إلىٰ الخلق.

هذا كلُّه مما ذكره الإمامُ[1].

قال: ومَنْ صارَ إلىٰ أن كلَّ اسمٍ هو المُسَمَّىٰ، فإنما يتمسَّكُ باستبعاد الناس كونَ الخَلْقِ اسمًا لله تعالىٰ؛ فإن مَنْ قال: «مِن أسماء الله تعالىٰ: الخَلْقُ والرَّزْقُ»، كان قولُه مُسْتَنْكَرًا، وإنما السائغُ قولُ القائل: «الخالقُ مِن أسماء الله تعالىٰ».

قال الإمامُ: والخلافُ في هذا يرجعُ إلىٰ العبارة[2].

ومِمَّا يتعلَّقُ بهذا الباب: أن تعلمَ أن الاسمَ ينقسم إلىٰ النفي والإثبات، كما أن المُسَمَّىٰ ينقسمُ إليهما.

فَصْلٌ

كلُّ تسميةٍ قولٌ دالٌّ علىٰ اسمٍ، وكلُّ تسميةٍ فهي مِن وجه اسمٌ، وليس كلُّ اسمٍ تسميةً.

وبيانُ ذلك: أن قولَ القائل إذا أنبأَ عن اسمٍ: فهو تسميةٌ؛ مِن حيثُ دلَّ علىٰ اسم، وهو اسمٌ؛ مِن حيثُ اتصف القائل بكونه قائلًا، ويُسَمَّىٰ مُسَمِّيًا، فقولُه اسمُه، وهو تسميتُه لغيره. وهو مِن حيثُ كان تسميةً خبرٌ مُتَعَرِّضٌ للصدق والكذب، ومِن حيثُ كان صفةً واسمًا للقائل لا يدخلُه الصدقُ والكذبُ؛ فإنه

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٤٣.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٤٤.

متصفٌ بقوله اتصافَه بعلمه وقدرته ؛ فهذا معنى قولنا : «كلُّ تسميةٍ اسمٌ» .

وأما قولُنا : «ليس كلُّ اسمٍ تسميةً» ، فهو صحيحٌ ؛ إذ العِلْمُ اسمُ العالِم ، وليس بتسميةٍ ؛ فإنه ليس بقولٍ ، وكلُّ تسميةٍ قولٌ ، وكذلك جملةُ الأسماء التي لا ترجعُ إلى الأقوال .

قال الأستاذُ أبو إسحاق: إذا قال اللهُ تعالى : «كلامي صِدْقٌ» ، كانت التسميةُ والاسمُ والمسمَّى واحدًا ؛ إذ كلامُه التسميةُ ، وهو المسمَّى بعينه ، وهو الاسمُ . وإذا قال عَزَّ اسمُه : ﴿ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ ﴾ [القصص: ٣٠] ، فالاسمُ هو المسمَّى ، والتسميةُ ليست غيرَ المسمَّى وليست هي هو ؛ فإن التسميةَ قولُ الله تعالى ، والمسمَّى بقوله : ﴿ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ ﴾ ذاتُ الله تعالى ، وقولُ الله تعالى صفةُ ذاته ؛ فلا يقالُ فيه : هو الله ، ولا يقالُ فيه : هو غيرُ الله .

وإذا قال سبحانه : «أنا العالِمُ» ، فليس الاسمُ هو المسمَّى ولا غيرَه ؛ إذ الاسمُ العِلْمُ ، وليست التسميةُ الاسمَ ولا المسمَّى ولا غيرَهما ؛ إذ التسميةُ قولُه . وإذا قال : «أنا الخالقُ» ، فالاسمُ غيرُ المسمَّى ؛ فإن المسمَّى هو الله تعالى ، والاسمُ الخَلْقُ ، والتسميةُ غيرُ الاسم وليست غيرَ المسمَّى ، وإنما كانت غيرَ الاسم مِن حيثُ كانت قولًا لله تعالى ، وقولُه يُغَايِرُ خَلْقَهُ ، وليس غيرَ المسمَّى .

وإذا قال الواحدُ مِنَّا : «اللهُ الخالقُ» ، فالتسميةُ غيرُ المسمَّى ، ولا يمكن أن يقال : إنها غيرُ الاسم ؛ فإن الاسمَ هو الخَلْقُ ، وقولُ القائل مِنَّا مِن جملة الخَلْقِ . وإذا قال : «اللهُ الرازقُ» ، فيُطْلَقُ القولُ بأن التسميةَ غيرُ الاسم ؛ فإن الاسمَ هو الرَّزْقُ ، وليس القولُ مِن قبيل الرَّزْق .

فهذه جُمَلٌ ذكرها الأستاذُ .

فَصْل
في الوَصْفِ والصفةِ

قال الإمامُ: الوصفُ في حكم التسمية، والصفةُ في حكم الاسم.

وتحريرُ العبارة عنهما: أن الوصفَ: هو القولُ الدالُّ علىٰ الصفة، والصفةَ: هي التي يتصفُ بها الموصوفُ ويَدُلُّ عليها وصفُ الواصفين.

ثم الصفاتُ تنقسمُ؛ فمنها: ما يرجع إلىٰ نفس الموصوف، وذلك كالموجود والقديم والحادث ونحوها، ومنها: ما هي مغايرةٌ للموصوف، ومِن هذا القبيل: جملةُ الأعراض التي هي صفاتُ مَحَالِّها، والمَحَالُّ موصوفةٌ بها، وصفاتُها مغايرةٌ لِمَحَالِّها.

وكلُّ صفةٍ قديمةٍ قائمةٍ بذات الله تعالىٰ، فلا يقالُ فيها: «هي الذاتُ ولا غيرُ الذات»، والأفعالُ الثابتةُ بقدرة الله تعالىٰ تُسَمَّىٰ صفاتِ الله، كما تُسَمَّىٰ أسماءَ الله، وهي صفاتُ الأفعال عند معظم المحققين، وهي أغيارٌ لذات الله تعالىٰ، ومَنْ خالفَ في تسمية الأفعال أسماءً لله تعالىٰ خالفَ في تسميتها صفاتِ الله تعالىٰ.

ومِمَّا يتصلُ بهذا الفصل: أن كلَّ وصفٍ فهو صفةٌ، كما أن كلَّ تسمية اسمٌ، وليست كلُّ صفةٍ وصفًا.

وقال الأستاذُ أبو منصور[1]: مذهبُ أبي الحسن: أن الوصفَ والصفةَ واحدٌ، وذلك ما كان الموصوفُ به موصوفًا، ولا يُعْتَبَرُ قيامُها بالموصوف،

---

(١) يعني: الأستاذ أبا منصور الأيوبي، المتوفىٰ سنة: ٤٢١هـ، وقد نص الشارح علىٰ ذلك في كتابه: الغنية (ل: ٩٧).

وإنما يُعْتَبَرُ كونُه موصوفًا به.

وصار عبدُ الله بن سعيد إلى أن الصفةَ: ما قامَ بالموصوف، والوصفَ: ما قامَ بالواصف، ثم قد يكونُ الوصفُ صفةً للواصف إذا قامت به، وقد لا يكونُ صفةً له.

وعند المعتزلة: الوصفُ والصفةُ يرجعان إلى الأقوال، كالتسمية والاسم.

ومَسَاقُ كلامهم يجرُّهم إلى أن الرَّبَّ سبحانه لم يكن له في أزله صفةُ الإلّهية والربوبية، وكان سبحانه أزلًا ولا صفةَ له، ثم لَمَّا خَلَقَ الخَلْقَ ووصفوه ثبتت له الصفاتُ، وإنما أَثْبَتَها[1] له خَلْقُه.

وهذا خروجٌ عن قول الأُمَّة. وإنما عَظُمَ الإلزامُ عليهم؛ [من حيثُ][2] نفوا قولًا أزليًّا؛ فتعذَّرَ عليهم إثباتُ صفةٍ أزليةٍ مصروفةٍ إلى قولٍ أزليٍّ.

ومِن إطلاقات العقلاء وأرباب اللسان: أن العلومَ والقُدَرَ والإراداتِ والسمعَ والبصرَ والشجاعةَ والجودَ والكرمَ والبخلَ مِن صفات المرء، وكذلك الطولُ والقِصَرُ والحُسْنُ والقُبْحُ والكَحَلُ والدَّعَجُ والجهلُ[3] والعجزُ كلُّها مِن صفات العباد.

ودعواهم: «أن الصفاتِ كلَّها راجعةٌ إلى أقوال الواصفين» خروجٌ عن قول الأُمَّة.

وكذلك أجمعَ المسلمون على أن الجودَ والكرمَ والعدلَ والإحسانَ والفضلَ صفاتٌ لله ﷻ.

---

(١) في الأصل: أثبته. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٠٢.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٠٢.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٧٠٣: والقدرة.

وكذلك أجمع العقلاءُ على أن مَنْ ثبتت له الصفاتُ ، فلا تُزَايِلُهُ صفاتُه بسكوت الواصفين ، بل هو موصوفٌ بها ، نطقَ الناطقون أو سكتوا .

❊ فإن قالوا: الوصفُ والصفةُ بمثابة الوَزْنِ والزِّنَةِ والوَعْدِ والعِدَةِ ، يقالُ: وَعَدَ يَعِدُ عِدَةً ووَعْدًا ، ووَزَنَ يَزِنُ زِنَةً ووَزْنًا .

❊ وهذا ما لا حُجَّةَ لهم فيه ؛ فإن العربَ قد تُحِلُّ اسمًا خارجًا عن قياس المصادر المُنْقَاسةِ مَحَلَّ المصدر ، فمنه: قولُ القائل: «أعطى إعطاءً ، وأعطى عطاءً» ، قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: ١٧] ، والمصدرُ المُنْقَاسُ: إنباتًا . وقال تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨] ، وقال سبحانه: ﴿وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩] ؛ فلا دليلَ إذًا في إحلال الشيء محلَّ المصدر المنقاس .

على أَنَّا نقولُ: لا نُنْكِرُ إطلاقَ الصفة على معنى الوصف تجوُّزًا وتوسُّعًا .

وذكرَ الأستاذُ أبو منصور الأيوبيُّ: أن الصفةَ تتردَّدُ بين الوصف وبين ما يَدُلُّ عليه الوصفُ ؛ فهي مُشْتَرَكَةٌ . ومنهجُه فيها منهجُه في الاسم .

ومَنْ تمسَّكَ بهذه الطريقةِ فقد جمعَ بين الدليلين ، واستبقى حُجَّتَه على المعتزلة ؛ فإنهم صرفوا الصفةَ والاسمَ إلى التسمية والوصف ، وأَبَوْا غيرَ ذلك .

ويتعلَّقُ بالبابِ تقسيمُ الصفاتِ إلى الذاتية والمعنوية ، وقد قدَّمنا ذلك في كتاب الصفات .

فَصْلٌ

نُقِلَ عن عبد الله بن سعيد أنه قال: الصفةُ لا تُوصَفُ .

ولم يُرِدْ بهذا أن الصفاتِ لا توصفُ بأنها ثابتةٌ موجودةٌ وأشياءُ وذواتٌ ،

وليس يمتنعُ عاقلٌ مِن وصف الصفات بصفات أنفسها، فلا يُظَنُّ به مع عُلُوِّ قَدْرِهِ أنه امتنعَ من وصف الأعراض بالوجود والحدوث.

وإنما قالَ ما قال في وجهٍ واحد، وذلك أن مِن أصله: أن الباقيَ باقٍ ببقاءٍ يقومُ به، وكذلك القديمُ قديمٌ بمعنًى هو القِدَمُ؛ فقيل له: يلزمُك وصفُ صفات الإله سبحانه بكونها قديمةً باقيةً؛ فإنها أزليةٌ مستمرةُ الوجود؛ فقال: كلُّ صفةٍ ثبتت لقائمٍ بالنفس عن معنًى زائدٍ عليه، فلا توصفُ بها الصفاتُ. وامتنع على ذلك مِن وصف الصفات بكونها باقيةً قديمةً، واعتقد كونَها أزليةً واجبةَ الوجود مستحيلةَ العدم.

فرجعَ محصولُ مذهبه: إلى أن كلَّ صفةٍ لو أُضِيفَتْ إلى القائم بالنفس، لم تقتضِ معنًى زائدًا على ذاته كالحدوث والوجود ونحوهما؛ فيجوزُ وصفُ الصفات بها، وكلَّ صفةٍ لو أُضِيفَتْ إلى قائمٍ بنفسه لاقتضت قيامَ صفةٍ به؛ فلا توصفُ الصفاتُ بها. وقد حكينا عنه في الفصل المتقدم: أن الصفةَ: ما قام بالموصوف، والوصفَ: ما قام بالواصف.

قال الإمامُ: والذي ارتضاه المحققون موافقةُ عبد الله فيما قاله إلا في الباقي والقديم، كما قدمناه؛ فإن القديمَ [قديمٌ](1) لنفسه، وليس مِن شرط البقاء قيامُه بالباقي(2).

فَصْلٌ

قال ﷺ: أسماءُ الله تعالى لا تؤخذُ قياسًا واعتبارًا مِن جهة أدلة العقول؛ فلا تُطْلَقُ فيها التسمياتُ والعباراتُ مِن جهة النظر والاستدلال، وقد زَلَّ في

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٠٤.

(٢) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٢٣).

هذا الباب طوائفُ مِن الناس وتخبَّطوا، ونحن بعون الله وتوفيقه نذكرُ المقصَدَ منه على السداد.

فنقولُ: مَأْخَذُ أسماءِ الله تعالى التوقيفُ، والمَعْنِيُّ بالتوقيف: ورودُ الإذن مِن الله تعالى، فكلُّ ما وَرَدَ الشرعُ بإطلاقه أطلقناه، وما منع الشرعُ منه منعناه، وما لم يصح عندنا فيه إذنٌ في الإطلاق ولا منعٌ منه، لم نَقْضِ فيه بجوازٍ ولا منعٍ ولا تحليلٍ ولا تحريمٍ؛ إذ هما حكمان لا سبيلَ إلى القضاء بواحد منهما إلا بالشرع، وسبيلُ مثلِ هذه الحادثة كسبيل جملة الأحكام قبل ورود الشرع.

ثم لا يُشْتَرَطُ في جواز الإطلاق ورودُ ما يُقْطَعُ به في الشرع، ولكنَّ ما يقتضي العملَ مِن الأخبار وإنْ لم يُوجِب العلمَ فهو كافٍ، غيرَ أن الأقيسةَ مِن مُقْتَضِيات العمل، ولا يجوزُ التمسُّكُ بها في تسمية الرَّبِّ سبحانه ووصفه[١].

وقد غلا بعضُ الأصحاب[٢]؛ فَشَرَطَ كونَ الخبر الدال على الإطلاق مقطوعًا به.

والصحيحُ أن الخبرَ إذا صَحَّ على شرط أهل الصنعة، وورِدَ في إطلاقِ عبارةٍ مُخِيلَةٍ[٣] ـ فيجوزُ إطلاقُها؛ [إذ إطلاقُها][٤] مِن الأحكام الشرعية؛ ومِن مذهبِ أهل الحق: أن الخبرَ الذي نقله الآحادُ يُفْضِي إلى إيجاب العمل.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٤٣.

(٢) هو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني. انظر: الغنية للشارح ٢/٧٠٥.

(٣) أي: مُلبِسة ومثيرة للاشتباه. انظر: المصباح المنير ص٢٥٤. وعبارة الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٢٣): أن كل لفظ مخيل يقتضي ظاهره ما يتقدس الرب عنه لا يجوز إطلاقه إلا بإذن إجماعًا.

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٠٥.

ولو نُقِلَتْ لفظةٌ مُخِيلَةٌ مُشْكِلَةٌ عن الصحابي ؛ فذلك يترتبُ على أن قولَ الصحابي المجتهد هل يُحْتَجُّ به أم لا ؟ وفيه اختلافٌ مشهورٌ ، وأما قولُ التابعي فليس بحجة بلا خلاف .

وقال بعضُ أصحابنا: كلُّ ما لم يَرِدْ فيه إذنٌ ولا مَنْعٌ فإطلاقُه ممنوعٌ[1] .

وهذا في ظاهره يُوهِمُ إثباتَ المنع مِن غير ورود الشرع فيه ، والتوقيفُ يُرَاعَىٰ في المنع كما يُرَاعَىٰ في الإذن .

قال القاضي: قد نَصَرْنَا هذه الطريقةَ في «النقض الكبير» ، والصحيحُ عندنا الآنَ خلافُها ، والطريقةُ المرضيةُ هي الطريقةُ الأولىٰ .

❊ **فإن قيل**: إنَّا وجدنا أَسَامِيَّ تَصِحُّ معانيها في أحكام الإله سبحانه ، ثم امتنع المسلمون مِن إطلاقها ، وذلك نحو: الفقيه والعاقل ، ونحوهما مِمَّا لا يجوزُ تسمية الرَّبِّ سبحانه به ، وإنْ كان الفقهُ في معنى العلم في مُوجَبِ اللغة . فلما وجدناهم ممتنعين مِن إطلاق ذلك ، ورأيناهم أطلقوا عباراتٍ مُشْكِلَةَ الظواهر في مُوجَبِ العقل مُتَعَرِّضةً للتأويل ، كالابتلاء والمكر والخداع والكَيْدِ والتعطُّفِ ، ونحوها مما يُشْكِلُ ـ فثبت بمجموع ذلك: أن المسلمين لم يَتَّبِعُوا فيما أطلقوه ما يَصِحُّ في العقول ، وإنما اتبعوا الشرعَ ؛ فوجبَ القضاءُ بأن ما لم يَرِدْ فيه إذنٌ وشرعٌ وَجَبَ الكَفُّ عنه .

❊ **قال الإمامُ**: وليس في إجماعهم علىٰ منع بعض الألفاظ الصحيحةِ المعاني ما يتضمَّنُ إجماعًا علىٰ ما عداه ، والإجماعُ لا يُنْقَلُ عن موضعه وموقعه ، ولا سبيلَ إلىٰ ادِّعاءِ الإجماع في مسألة لاتفاقها في مسألة أخرىٰ .

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٠٥: تغليبًا للمنع .

وإنْ قَصَدَ هؤلاء أن يقيسوا ما لم يثبت فيه إجماعٌ على المنع على ما ثبت فيه الإجماعُ ـ كانوا مُتعَدِّين[١] ؛ فإنَّا كما نمنعُ طَرْدَ القياس في تجويز الإطلاق، فكذلك نمنعُ طَرْدَهُ في إثبات المنع.

❊ فإن قيل: الأَصْلُ عدمُ الجوازِ.

❊ قلنا: ما أنكرتُم ممن يقولُ: الأصلُ عدمُ المنع ؟!

ثم اعلم أَنَّا لا نريدُ بالوقف: إيجابَ الكَفِّ عن إطلاقه ؛ فإنا لو قلنا ذلك كُنَّا (١٣٦/ف) قاضِينَ على التحريم، بل المَعْنِيُّ بالوقف: أَنَّا لا نَقْضِي بمنعٍ ولا إِذْنٍ، ولو أَطْلَقَهُ مُطْلِقٍ لم نُؤَثِّمْهُ، كما لم نُؤَثِّمْ مُقْدِمًا على أمرٍ قبل ورود الشرع.

❊ فإن قال قائلٌ مِن المعتزلة والكَرَّامية: ما أنكرتُم ممن يقولُ: كلُّ اسمٍ ثبت معناه لله تعالى، ولم يمنع مِن إطلاقه في نعته سبحانه نصُّ كتابٍ أو سنةٍ أو إجماعٍ ـ جاز إطلاقُه؛ إذ لا مانعَ في الشرع منه؟

❊ قلنا: قد أوضحنا: أن عدمَ المنع لا يكفي ؛ فلا معنى لإعادته، فإذا ورد الإذنُ بإطلاق تسميةٍ، تَبِعْنَا فيه التوقيفَ، ولا نتعرَّضُ لمعناها.

❊ فإن قيل: قد حصل الإجماعُ على أن: مِن أساميه تعالى: ما يَجِبُ له لصفاتٍ تقومُ به عندكم ولنفسه عندنا، ومنها: ما يَجِبُ له لأفعاله.

❊ قلنا: حصولُ الإجماعِ إنما هو على ثبوت هذه الأسامي له، فأمَّا إجماعٌ على أنه يجبُ علينا أو يجوزُ لنا أخذُها مِن معانٍ، فليس كذلك، ولم يَرِدْ فيه سمعٌ على أنه يجبُ علينا تسميتُه عالِمًا لأجل علمه، ولا فاعلًا لأجل فعله. ولو ثبت توقيفٌ أنه يجبُ علينا تسميتُه عالِمًا لأجل علمه، لكان هذا

(١) يمكن أن تُقرأ: مُبْعِدين.

القَدْرُ على هذا التعيين والتفصيل مستفادًا مِن التوقيف ، لا نَزِيدُ على قَدْرِ التوقيف فيه .

❁ فإن قيل : فليس أيضًا في هذه الأسامي توقيفٌ بأنه لا يجوزُ إطلاقها ؛ لوجود معانيها دون التوقيف .

❊ قيل : إذا لم يَرِد التوقيفُ بإجازةِ إطلاقها لمعانيها ، وجبَ التوقُّفُ في إطلاقها على توقيف ؛ لأن تسميةَ الله تعالى بهذه الأسامي مِن جملة العبادات ، ويجوزُ فيها التبدُّلُ مِن طريق العقول ، كالصوم والصلاة ، وما كان هذا وَصْفُهُ لم يَجُز المصيرُ إليه إلا بتوقيفٍ وتعبُّدٍ .

وأيضًا : فإن ما دَخَلَ في عموم الكتاب والسنة مِن أسماء الله تعالى ، كقوله تعالى : ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ، وقولِه تعالى : ﴿بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] ـ لا يجوزُ إفرادُه في مسمَّيات مخصوصةٍ ؛ حيثُ لم يَرِد الإذنُ فيه ؛ فلا يقالُ : «يا خالقَ القِرَدةِ والخنازيرِ والمَرَدَةِ والشياطين» ، و«يا خالقَ الكفرة وأعداء الدين» ، و«يا خالقَ الجِيَفِ وربَّ الخنافس» ، وإن دخلَ تحت عموم قولِه تعالى : ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] ، و«يا خالقَ الشهواتِ للزُّناة وطُغْيانِ الغاوين» ، وإن دخلَ تحت قوله ﷺ : (القَدَرُ خيرُهُ وشَرُّهُ من الله)[١] ، وإنما لم يَجُزْ ذلك ؛ لعدم الإذن .

❁ فإن قالوا : إنما يمنعُ منه الإجماعُ .

❊ قلنا : ولعدمِ الإذنِ أجمعوا .

❁ فإن قيل : بل لِمَا فيه إيهام القبيح .

---

(١) رواه مسلم برقم : (٨) ، بلفظ : (وتؤمن بالقدر خيره وشره) .

* قيل: ولو وردَ الإذنُ لَمَا قَبُحَ.

وأيضًا: فإنه إذا لم يَرِد الإذنُ ببعض الأسامي الذي ثبت معناه، فقد يجوزُ أن يكونَ عدمُ الإذن؛ لكون تلك الأسامي ذميمةً في بعض اللغات، أو في عُرْفِ قومٍ مِن الجِنِّ أو الملائكةِ أو بعضِ الناس؛ فوجبَ الامتناعُ لأجل هذا الإمكان. وقد يَرِدُ اسمان وأكثرُ على معنًى واحدٍ، فيُمْنَعُ مِن أحدهما ولا يُمْنَعُ مِن الثاني، كالجواد والسَّخِيِّ والعاقل والعالِم، ولو وردَ الإذنُ لصَحَّ إطلاقُه؛ فدلَّ أن العلةَ فَقْدُ الإذن.

ولو كان للإيهام لَمُنِعَ مِن العالِم كما مُنِعَ مِن العاقل؛ لأن اشتقاقَ العالِم مِن: «مَعَالِم الطُّرُق»، ومِن: «أَعْلَم الشَّفَةِ»؛ لتميُّزِ المعلوم به حَسَبَ تميُّزِ شَفَةِ الأَعْلَمِ. ولوجبَ[1] أن يُمْنَعَ مِن الحكيم؛ لأنه مِن المنع كالعَقْلِ، ويُمْنَعَ مِن الرحيم؛ لأنه مِن الرِّقَّةِ، وكذلك مِن اللطيف؛ لأنه بهذا المعنى؛ لأنه مِن اللَّطَافةِ التي ضِدُّها الكثافةُ، ويُمْنَعَ مِن كُلِّ اسمٍ يُذَمُّ في غيره، كالجَبَّارِ المتكبِّرِ. ولوجبَ إطلاقُ الرحمن في غير الله تعالى[2].

ومِن العجائب: أَنَّا مَنَعْنَا مِن الدعاء للرسل ﷺ بغير ما وردَ به الإذنُ، وقد وردَ بالصلاة والتسليم ولم يَرِدْ بالرحمة؛ فيقالُ: «صلواتُ الله عليهم»، ولا يقالُ: «رضي الله عنهم» أو «رحمةُ الله عليهم»، على الانفراد دون أن يُضَمَّ إليه الصلاةُ والتسليمُ؛ فكيفَ يُجَوَّزُ وَضْعُ الأسامي لرب العالمين، وقد

---

(١) معطوف على قوله قبل قليل: «لمنع...».

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٠٧: «فكل هذا يدل على أن الأصل في الإطلاق والمنع: الإذن وفقد الإذن. قلتُ: والعجب من أصحابنا حيث أطلقوا اسم القديم؛ اعتبارًا بما ورد به من اسمه الأول، ولم يطلقوا العاقل اعتبارًا بالحكيم؛ لأن أصل الاسمين من المنع، وكذلك القائم بالنفس؛ اعتبارًا بالغني».

قال ﷺ: (لا أُحْصِي ثناءً عليكَ أنتَ كما أثنيتَ على نفسِكَ)[١]؟!

ومِن العجائب: أن هذا القائلَ لا يَرْضَىٰ مِن عَبْدِ نَفْسِهِ أن يَضَعَ له اسمًا مِن الممادح، التي يَصِحُّ معناها فيه، دون إذنه ورضاه به. ثم يُجَوِّزُ مِن جاهلٍ بحقائق صفاتِ الله تعالىٰ وعظمته أن يَضَعَ له اسمًا مِن عنده لم يُؤْذَنْ له فيه، وقد قال عَزَّ مِن قائل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والحُسْنىٰ: هي التي أُعْلِمْنَا حُسْنَها، وعَلِمْنَاهُ بالكتاب والسنة أو الإجماع.

❊ فإن قالوا: قد قلتُم في ذات الله تعالىٰ وصفاته: «إنها قديمةٌ»، وليس فيه توقيفٌ.

❊ قلنا: قد وردَ التوقيفُ بالقديم في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٣].

قلتُ: وهذا مِمَّا أَوْرَدَهُ الأصحابُ، وإنما هو توقيفٌ في المعنىٰ دون إطلاق اللفظ، وقد قال ﷺ: (يا قَديمَ الإحسانِ)[٢]، والإحسان بمعنىٰ العلم. ثم الإجماعُ أقوىٰ حُجَّةٍ في ذلك.

❊ فإن قالوا: معمرٌ يُخَالِفُ فيه.

❊ قلنا: هو محجوجٌ بالإجماع السابق، علىٰ أنه لم يَقْصِدْ مخالفةَ الإجماع، غيرَ أنه تَوَهَّمَ أنه بمعنىٰ العتيق، وقد قال: إنه سبحانه أزليٌّ واجبُ الوجودِ أزلًا وأبدًا.

❊ فإن قالوا: أَلَيْسَ يَحْسُنُ مِن أهل الألسن المختلفة مِن أصنافِ العَجَمِ

---

(١) رواه مسلم برقم: (٤٨٦).

(٢) لم أجده فيما اطلعت عليه من مصادر حديثية.

أن يُسَمُّوا اللهَ تعالىٰ بأسماءٍ مختلفةٍ علىٰ ما يعتقدونه تعظيمًا، وإن لم يكن في ذلك إذنٌ وتوقيفٌ؟

* قلنا: فيه إجماعُ الأمة ورِضَا صاحبِ الشرع، وهذا مِن أقوىٰ أنواعِ التوقيف.

* فإن قالوا: أَلَيْسَ قال عَزَّ اسمُه: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠]؟

* قلنا: إن الآباءَ لا يُذْكَرُونَ بما لم يَأْذَنُوا فيه وما لم يُعْلَمْ رضاهم به.

* فإن قالوا: لَمَّا نَصَبَ اللهُ تعالىٰ الأدلةَ علىٰ ثبوتِ معانٍ لذاته يَجِبُ منها أساميها، وقَرَّرَ أربابَ اللغات علىٰ وَضْعِ أساميَ لها، ولم يَمْنَعْ مِن استعمالها توقيفٌ ـ وجبَ أن يَصِحَّ إطلاقُها.

* قلنا: لَمَّا وجدنا اسمين أو أساميَ بمعنًىٰ واحدٍ، لم يُمْنَع مِن إطلاق[1] أحدهما في ذاته وصفاته، عُلِمَ أن إطلاقَها في ذاته لا يَتْبَعُ المعاني. وأيضًا: فإنَّا أُمِرْنا أن ندعوه بالأسماء الحسنىٰ، وكلُّ اسمٍ لم نَقْطَعْ بحُسْنِه لا ندعوه به. وبالسَّمْعِ نعلمُ حُسْنَ الاسم وحُسْنَ الدعاء والعبادة.

قد تَحَصَّلْنَا علىٰ أمرين[2]:

أحدُهما: أن مخالفينا مِن المعتزلة وغيرِهم قالوا: كلُّ اسمٍ يَصِحُّ معناه في وصف الإله سبحانه، ولم[3] يَرِدْ مَنْعٌ ـ فيصِحُّ إطلاقُه؛ لأن الأصلَ [الجوازُ.

(١) كذا العبارة في الأصل، ولعل المناسب: ومُنِعَ من إطلاق.
(٢) في الغنية للشارح ٢/٧٠٩: فقد تحصلنا في هذا الباب علىٰ مذاهب...
(٣) في الأصل: فلم. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٠٩.

والثاني: أن بعضَ الأصحاب قالوا: إن الاسمَ وإنْ ثبت معناه، ولم يَرِدْ فيه إِذْنٌ ـ نمنعُ إطلاقَه؛ لأن الأصلَ][١] المَنْعُ.

ونحن نقولُ: كما لم يَرِدْ فيه إذنٌ، لم يَرِدْ فيه مَنْعٌ أيضًا؛ فالأصلُ التوقيفُ.

❊ فإن قيل: أَوْضِحُوا لنا ما ثبت فيه إجماعٌ وما لم يثبت؟

❊ قلنا: أما الأسماءُ التي وردَ الشرعُ بها، فلا حاجةَ إلىٰ عَدِّها.

والذي يَجِبُ ضَبْطُه: أن كلَّ لفظٍ مُخِيلٍ مُوهِمٍ مُفْضٍ بظاهره إلىٰ ما يتقدَّسُ الرَّبُّ تعالىٰ عنه، فلا يجوزُ إطلاقُه إلا بثَبَتٍ شرعي. وكلُّ ما صَحَّ معناه مِن الألفاظ: فإنْ وردَ الشرعُ بالمَنْعِ منه منعناه، وإن لم يَرِدِ الشرعُ فيه بإذنٍ ولا منعٍ توقَّفْنَا فيه.

قال الإمامُ: ثم جميعُ أسماءِ الرَّبِّ تعالىٰ تنقسمُ: إلىٰ ما يدلُّ علىٰ الذات، أو يدلُّ علىٰ الصفات القديمة، أو يدلُّ علىٰ الأفعال، أو يدلُّ علىٰ النفي فيما يتقدَّسُ الباري تعالىٰ عنه. ونحن الآن نُشِيرُ إلىٰ الأسماء المأثورة علىٰ إيجاز.

فأما «اللهُ» تعالىٰ: فالصحيحُ: أنه بمثابة الاسمِ العَلَمِ للباري تعالىٰ، ولا اشتقاقَ له.

ثم قيل: أصلُه: «إِلَهٌ»، فزيدت فيه اللامُ تعظيمًا.

وقيل: أصلُه: «الإِلَهُ»، ثم حذفوا الهمزةَ المتخلِّلَةَ، وأَدْغَمُوا لامَ التعظيم في التي تليها.

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٠٩.

وقيل: أصلُه: «لاهٍ»، فزيدت الألفُ واللامُ تعظيمًا.

وقال بعضُ أهلِ اللغة: هو مِن التَّأَلُّه[1]، وهو التعبدُ؛ فاللهُ معناه: المقصود[2] بالعبادة.

هذا ما ذكره الإمامُ[3].

وقال قائلون: اشتقاقُه مِن الوَلَهِ، وهو الحَيْرَةُ؛ فإن العقولَ وَلِهَتْ في كُنْهِ عظمته وجلاله.

وقيل: اشتقاقُه مِن قولهم: «وَلِهْتُ إليه»، أي: فَزِعْتُ؛ فَسُمِّيَ إِلهًا؛ لأنه مَأْلُوهٌ إليه، فَيُؤْلَهُ إليه في الحوائج ويُفْزَعُ إليه في النوائب. وإِلاهٌ ووِلاهٌ مِثْلُ: إِشَاحٍ ووِشَاحٍ؛ فهو إِلَهٌ بمعنى المَأْلُوهِ، كالإمام بمعنى المُؤْتَمِّ به.

وقال شيخُنا أبو الحسن: اللهُ: مَنْ له الإلَهيةُ، والإلَهيةُ: القدرةُ على الاختراع.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق في بعض كتبه: هذا الاسمُ يَدُلُّ على ذاتٍ موصوفٍ بنعوتِ الجلال، له قدرةٌ تَصْلُحُ للاختراع مُتَعَلِّقَةٌ بالممكنات، وعلمٌ محيطٌ بالمعلومات، وإرادةٌ نافذةٌ في المُرَادات، وله الأمرُ والنَّهْيُ، ولا تَصِحُّ العبادةُ إلا له، وله صفةٌ يجبُ لها اختصاصُه سبحانه في وجوده على وَجْهٍ لا يَشْغَلُ الحَيِّزَ ولا المحلَّ.

«الرحمنُ الرحيمُ»: هما اسمان مأخوذان مِن الرحمة، ومعناهما واحدٌ

(١) في الأصل: التأليه. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص١٤٥، ومن الغنية للشارح ٢/٧١٠.
(٢) في الأصل: المعبود. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص١٤٥، ومن الغنية للشارح ٢/٧١٠.
(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص١٤٤.

عند المحققين، كالنَّدْمَانِ والنديمِ، وإن كان الرحمنُ يُخَصُّ به الإلهُ سبحانه؛ فلا يُوصَفُ به غيرُه.

ثم الرحمةُ مصروفةٌ عند المحققين إلىٰ الإرادة الأزلية، فإذا أراد الرَّبُّ سبحانه إنعامًا علىٰ عبدٍ فقد رَحِمَهُ؛ فيكون الاسمان مِن صفات الذات. وحَمَلَ بعضُ العلماء الرحمةَ علىٰ نفس الإنعام؛ فيعودُ الرحمنُ الرحيمُ إلىٰ صفات الأفعال.

«**المَلِكُ**»: ذو المُلْكِ، والمَلِكُ مبالغةٌ مِن المُلْكِ. ثم اختلفوا في «المُلْكِ»:

فمنهم مَنْ فسَّره بالخَلْقِ، والمَلِكُ: الخالقُ، وهو مِن أسماء الأفعال، وهذا قولُ **أبي الحسن**.

وقال **القاضي** وغيرُه: المُلْكُ: هو القدرةُ علىٰ الاختراع.

ويُعْزَىٰ هذا القولُ أيضًا إلىٰ **أبي الحسن**.

يقالُ: «فلانٌ يَمْلِكُ الانتفاعَ بماله»، معناه: يتمكَّنُ منه؛ فيكونُ الاسمُ علىٰ ذلك مِن أسماء صفات ذاته، والرَّبُّ سبحانه لم يَزَلْ ولا يَزَالُ مَلِكًا.

قال **الأستاذُ**: المُلْكُ في حق الإله يفيدُ كونَه حَيًّا قادرًا عالِمًا، لا يتوجَّهُ عليه أمرٌ ولا نَهْيٌ، وله التَّصَرُّفُ في الملكوت علىٰ الإطلاق، مِن غير حجة عليه.

«**القُدُّوسُ**»: فُعُّولٌ مِن القُدْسِ، وهو الطهارةُ والنَّزَاهَةُ، ومعناه: المُتَنَزِّهُ مِن سِمَاتِ النقص ودلالات الحدوث. وهو مِن أسماء التَّنْزِيه والنفي، وسُمِّيَتِ الأرضُ المقدَّسةُ مُقَدَّسَةً؛ لأنها مُبَرَّأَةٌ عن أَوْضَارِ الجبابرةِ.

«السَّلامُ»: قيل: معناه: ذو السلامة مِن كلِّ آفةٍ ونقيصةٍ (١٣٧/ف).

وقال الأستاذُ: معناه: أنه سالمٌ مِن ضِدٍّ ينازعُه، وشَكْلٍ يُمَاثلُه، وقرينٍ يَعْتَضِدُ به.

وقيل: معناه: مَالِكُ تسليمِ العباد مِن المهالك والمعاطب؛ فيرجعُ معناه إلى القدرة.

وقيل: ذو السلام على المؤمنين في الجِنان، قال الله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨]؛ فيرجعُ معناه إلى القول الأزلي.

«المُؤمِنُ»: قيل: معناه: المُصَدِّقُ؛ فإن الإيمانَ هو التصديقُ، والرَّبُّ تعالى مُصَدِّقٌ نفسَه ورسلَه بقوله الصِّدْقِ؛ فالاسمُ راجعٌ إلى الكلام.

وقيل: المؤمنُ معناه: أنه يُؤْمِنُ الأبرارَ مِن الفزع الأكبر؛ وعلى هذا: يُحْتَمَلُ صَرْفُ الاسم إلى القول؛ فإن الرَّبَّ سبحانه سَيُؤْمِنُ عبادَه يومَ العَرْضِ الأكبرِ، ويُسْمِعُهم قولَه: ﴿أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟﴾ [فصلت: ٣٠]. ويجوزُ صَرْفُ الاسم إلى القدرة على خَلْقِ الطُّمأنينة والأَمَنَةِ، ويجوزُ صَرْفُه إلى نفس خَلْقِ الطمأنينة؛ فيكونُ مِن أسماء الأفعال.

«المُهَيْمِنُ»: قيل: معناه: الشاهد، ثم ينقسمُ معنى الشاهد، فيمكنُ حَمْلُه على العالِم الذي لا يَعْزُبُ عنه مثقالُ ذرةٍ في السماء والأرض، ويمكنُ حَمْلُه على القول، بمعنى: أن الرَّبَّ تعالى يَشْهَدُ على كل نفس بما كسبت.

وقال الخليلُ: المهيمن: معناه الرقيبُ.

وقيل: أصله: المُؤَيْمِنُ، فقُلِبَت الهمزةُ هاءً، على قياس قولهم: «أَرَقْتُ الماءَ وهَرَقْتُ»، والمُؤَيْمِنُ معناه الأمينُ، وهو الصادقُ وعدُه.

وقال الزَّجَّاجُ: قال بعضُهم: المهيمنُ اسمُ لله تعالىٰ غيرُ مشتق مِن شيء[١].

وقال الأستاذُ: هو الذي يَجِلُّ عن الوصف ويتعالىٰ عن الوهم؛ فلا يَقْدِرُه أحدٌ.

«العزيزُ»: معناه: الغالبُ، والغَلَبَةُ تَرْجعُ إلىٰ القدرة؛ مِن قولهم: «مَنْ عَزَّ بَزَّ»، أي: مَنْ غَلَبَ سَلَبَ، والأرضُ الصُّلْبَةُ تُسَمَّىٰ عَزَازًا؛ لقوتها وشدتها.

وقيل: العزيزُ: المنيعُ، يقالُ: «فلانٌ في عِزٍّ ومَنَعَةٍ».

وقيل: العزيزُ: العديمُ المِثْلِ؛ فيرجعُ معناه إلىٰ النفي.

«الجَبَّارُ»: قيل: معناه: مُقَدِّرُ الصَّلاحِ؛ مِن قولهم: «جَبَرْتُ العَظْمَ فانجبرَ»؛ فهو مِن أسماء الأفعال إذًا.

وقيل: معناه: حاملُ العباد علىٰ ما يُرِيدُ؛ فيرجعُ الاسمُ: إما إلىٰ الفعل، وإما إلىٰ القدرة عليه.

وقيل: هو الذي لا يُؤَثِّرُ فيه قَصْدُ القاصدين ولا يَنَالُه كَيْدُ الكائدين، والنَّخْلَةُ إذا بَسَقَتْ وأَرْقَلَتْ وفاتت الأيدي؛ قيل: «نخلةٌ جَبَّارةٌ»؛ فيقرُبُ معنىٰ الجبَّار مِن معنىٰ المتعالي، علىٰ ما سيأتي تفسيره.

«المُتَكَبِّرُ»: معناه ومعنىٰ **«العَلِيِّ والمتعالي والعظيمِ»** واحدٌ.

ومِن العلماء مَنْ حَمَلَ هذه الأسماء علىٰ التَّنَزُّهِ والتعالي والتَّقَدُّسِ عن أمارات الحدوث وسِمات النقص.

ومِن الأئمة مَنْ حَمَلَ هذه الأسماءَ علىٰ الاتصافِ بجميع صفات

---

(١) انظر: تفسير أسماء الله الحسنىٰ للزجاج ص٣٣.

الإلَهية، التي بها يُخَالِفُ الرَّبُّ سبحانه خَلْقَهُ، ويندرجُ تحت هذه الطريقةِ تضمُّنُها للتنزيه، وهذا حسنٌ، ولا بُعْدَ في اشتمال الاسمِ الواحد علىٰ معانٍ تنقسمُ إلىٰ النفي والإثبات.

وقيل في «المتكبر»: هو الذي لم يَفْعَلْ ما يَفْعَلُهُ برأي غيره ولا مشورته، بل يَفْعَلُ ما يُرِيدُ.

«الخالقُ البَارِئُ المُصَوِّرُ»: أما الخالقُ فمعناه بَيِّنٌ، والخَلْقُ قد يُرَادُ به الاختراعُ، وهو أظهرُ معانيه، وقد يرادُ به التقديرُ، ومِن ذلك سُمِّيَ الحَذَّاءُ خالقًا؛ لتقديره بَعْضَ طاقاتِ النَّعْلِ علىٰ بعض، وحمل المفسرون قولَه تعالىٰ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] علىٰ معنىٰ التقدير. والبارئُ: معناه الخالقُ، والمصوِّرُ: مُبْدِعُ الصورِ.

«الغفار»: معناه: السَّتَّارُ، والغَفْرُ في اللغة: السِّتْرُ، ثم يمكنُ حَمْلُ السِّتْرِ علىٰ تركِ العقاب، ويمكنُ حَمْلُه علىٰ الإنعام الذي يَدْرَأُ عن العبد ما يفضَحُه في العاجل والآجل.

«القَهَّارُ»: ظاهرُ المعنىٰ، ويمكنُ صَرْفُه إلىٰ القدرة، ولا يَبْعُدُ صَرْفُه إلىٰ الأفعال التي تُذِلُّ الجبابرةَ، كالإهلاك ونحوه.

«الوَهَّابُ»: مانحُ النِّعَمِ[1].

«الفَتَّاحُ»: قيل: معناه: الحاكمُ بين الخلائق. والفَتْحُ: الحُكْمُ في اللغة، والعربُ تسمي الحاكمَ فَتَّاحًا، وهو المعنيُّ بقوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ

---

(١) لم يذكر الشارح هنا تفسير اسم الله الرزاق، وقد ذكره الجويني في الإرشاد، وعبارته هناك: «الرزاق: خالق الرزق ومبدع الإمتاع به، وسيأتي معنىٰ الرزق» ص١٤٩.

قَوۡمِنَا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الأعراف: ٨٩] ، معناه: ربنا احكم. وإذا حُمِلَ على الحُكْم: فيمكنُ صَرْفُه إلى القول القديم، ويمكنُ صَرْفُه إلى الأفعال المُنْصِفةِ للمظلومين مِن الظلمة.

وقيل: الفَتَّاحُ: مُبْدِعُ الفتحِ والنصرة.

«**العليمُ**»: معناه: العالِمُ على مبالغة، وبناءُ «فَعِيلٍ» مِن أبنية المبالغة.

«**القابضُ الباسطُ**»: مِن صفات الأفعال، فالقابضُ معناه: المُضَيِّقُ على مَنْ أرادَ، والباسطُ: المُوَسِّعُ للأرزاق على مَنْ أرادَ.

«**الخافضُ الرافعُ المُعِزُّ المُذِلُّ**»: كلُّها مِن صفات الأفعال، ومعناه ظاهرٌ.

وكذلك معنى «**السميع والبصير**».

«**الحَكَمُ**»: معناه: الحاكمُ. ويمكنُ صَرْفُه إلى قولِ الله تعالى المُبَيِّنِ لكل نَفْسٍ جزاءَ عمله، ويمكنُ صَرْفُه إلى فِعْلِ المجازاة بالثواب والعقاب.

وقيل: الحَكَمُ والحاكمُ يرجعان إلى المنع؛ ومِن ذلك سُمِّيَ حَكَمَةُ اللِّجَامِ حَكَمَةً؛ فإنها تمنعُ الدابَّةَ مِن الجِماح، وسُمِّيَتْ العلومُ حِكَمًا؛ لأنها تَزَعُ الموصوفين بها عن شِيَم الجاهلين. وإذا حُمِلَ على المنع: فيتَّجِهُ صَرْفُه إلى القدرة، ويَتَّجِهُ أيضًا حَمْلُه على خَلْقِ الموانع. والله تعالى هو الحَكَمُ بين الخَلْقِ في الدَّارَيْنِ: أما الآخرةُ هو[1] المنفردُ بالأحكام فيها، وأما الدنيا فالحُكَّامُ إنما يَحْكُمون فيها بأمره ونهيه.

«**العَدْلُ**»: معناه: العادل، وهو الذي يَفْعَلُ ما له فِعْلُهُ.

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب: فهو.

«**اللطيفُ**»: معناه: المُلْطِفُ، كالجميل معناه: المُجْمِلُ؛ فهو أيضًا مِن صفات الأفعال، ومعناه: فاعلُ اللُّطْف.

وقيل: اللطيفُ: العليمُ بخَفِيَّاتِ الأمور.

«**الخبيرُ**»: معناه: العالِمُ، يقالُ: «فلانٌ خبيرٌ بهذا الأمر»، أي: عالِمٌ به.

وقيل: هو بمعنى المُخْبِر، فكلُّ عالِمٍ بالشيء مُخْبِرٌ عنه.

«**الحليمُ**»: الذي لا تَسْتَفِزُّه زَلَّاتُ العُصاة، ولا تَحْمِلُه على استعجال عقوباتهم قبل آجالها؛ فيرجعُ هذا الاسمُ إلى التَّنَزُّه والتعالي عن الاتصاف بالعجلة.

وقيل: الحليمُ: العَفُوُّ، ومعناه ينقسمُ: إما إلى الإنعام، وإما إلى ترك الانتقام، والوجهان قريبان.

«**الشَّكُورُ**»: قيل: معناه: المُجَازي عبادَه على شكرهم؛ فيكونُ الاسمُ على معنى الازدواج.

وقيل: الشكورُ: مُعْطِي الجزيلِ على العمل القليل.

وقيل: الشكورُ: المُثْنِي على المطيعين؛ فهو إذًا راجعٌ إلى القول.

«**الحفيظُ**»: قيل: معناه: العليمُ، والحفظُ العِلْمُ؛ ومنه قولُ القائل: «فلانٌ يحفظُ القرآنَ»، معناه: يَعْلَمُهُ.

وقيل: الحفيظُ: الحافظُ، وهو مُدَبِّرُ الخلائق، وكَالِئُهم عن المهالك، والقائمُ بتدبير العالم.

«**المُقِيتُ**»: قيل: معناه: خالقُ الأقوات.

وقيل: معناه: المُقَدِّرُ ومُبْدِعُ كلِّ شيء على قَدْرٍ.

وقيل: معناه: المُقْتَدِرُ، قال الشاعرُ:

وذي ضَغَنٍ كَفَفْتُ النَّفْسَ عنه وكُنتُ على مَسَاءَتِه مُقِيتَا[١]

معناه: مُقْتَدِرًا.

وقيل: معناه: الشهيدُ.

«**الحَسِيبُ**»: قيل: معناه: الكافي، والعربُ تقولُ: «أَعْطَيْتُهُ وأَحْسَبْتُهُ»، معناه: حَمَلْتُهُ على أن قال: «حَسْبِي»، أي: كفاني.

وقيل: معناه: المُحَاسِبُ، ويرجعُ ذلك إلى القول وإخبارِ الله تعالى المكلَّفين بما عملوه مِن خير وشر.

«**الجَلِيلُ الكبيرُ**»[٢]: بمعنى العظيم، وقد سبق تفسيرُه.

«**الكريمُ**»: معناه: المُفْضِلُ.

وقيل: معناه: العَفُوُّ.

وقيل: معناه: الجَوَادُ.

وقيل: هو الذي يُعْطِي قبل السؤال.

وقيل: معناه: العَلِيُّ الرُّتْبَةِ والقَدْرِ، وحَرَائِبُ الأموال تُسَمَّى كرائمَ، وكلُّ نفيس كريمٌ.

«**الرَّقِيبُ**»: معناه: العليمُ.

وقيل: معناه: الحفيظُ، وهو الذي لا يغيبُ عَمَّا يحفظُه.

---

(١) البيت لأبي قيس بن رفاعة، انظر: طبقات الشعراء لابن سلام ص٢٨٩.

(٢) اسم الله «الكبير» لم يذكره الجويني في الإرشاد ص١٥١.

«**المُجِيبُ**»: يرجعُ معناه إلى إجابة دعوات الداعين، وهو راجع إلى الكلام القديم. ويمكنُ حَمْلُه على الأفعال التي تقتضي إسعافَ المحتاجين، يقالُ: «أَجَبْتُ فلانًا إلى مُلْتَمَسِه» إذا أَسْعَفَ به.

«**الواسعُ**»: معناه: العالِمُ.

وقيل: معناه: الجَوَادُ؛ فإن ذا الجُود يُوصَفُ بِسَعَةِ الصدر، ويُنْفَى عنه ضِيقُ العَطَنِ.

وقيل: معناه: الغَنِيُّ.

«**الحكيمُ**»: قيل: معناه: العليمُ.

وقيل: معناه: الحاكمُ، وقد مضى تفسيرُه.

وقيل: هو بمعنى المُحْكِمِ المُتْقِنِ.

«**الودودُ**»: قيل: معناه: الوَادُّ، وتفسيرُه: المحبُّ لأوليائه؛ وعلى هذا: هو فَعُولٌ بمعنى فاعل. وقيل: بمعنى المودود، وهو بمعنى المفعول.

«**المَجِيدُ**»: قال الزَّجاجُ: معناه: الحَسَنُ الفِعَالِ؛ مِن قولهم: «مَجَدَت الماشيةُ»، إذا صادفت روضةً أُنُفًا خِصْبَةً، وأَمْجَدَها الراعي، ومنه قولُ العرب: «في كل شجرة نارٌ، واسْتَمْجَدَ المَرْخُ والعَفَارُ»، والمَرْخُ والعَفَارُ شجرتان يَقْدَحُ العربُ بهما، و«استمجد» معناه: اشتمل على حظ كثير[1].

والمجيدُ على ذلك يَقْرُبُ معناه مِن الجواد (١٣٨/ف) والجود؛ فيمكنُ حَمْلُه على المُنْعِم، ويمكنُ حَمْلُه على المقتدر على الجود والإنعام، ويمكنُ

---

(١) انظر: تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج ص٥٣.

حَمْلُ المجيد على الكريم ؛ لأن المجدَ شائعٌ بمعنى الكريم .

وقال بعضُهم: المجيدُ معناه: الكثيرُ الشَّرَفِ .

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: المجيدُ والحميدُ معناهما في صفة الله تعالى واحد ، وهو الذي له مِن الشرف ما لا يتناولُه الوَهْمُ .

«**الباعثُ**»: ناشرُ الموتى يومَ الحشر .

وقيل: معناه: باعث الرسل إلى الأمم .

«**الشهيدُ**»: معناه: العليمُ .

«**الحَقُّ**»: معناه: الواجبُ الوجودِ .

وقيل: معناه: المُحِقُّ ، وهو يقربُ مِن صفات الأفعال على ذلك .

وقيل: معناه: ذو الحق .

وقيل: معناه: العَدْلُ .

«**الوكيلُ**»: معناه: القائمُ على خَلْقِهِ بما يُصْلِحُهم ، وهو بمعنى الكفيل .

وقيل: معناه: الموكولُ إليه تدبيرُ البريةِ .

«**القَوِيُّ**»: معناه: القادرُ .

وفي معناه: «**المتينُ**» ، وهو يفيد الغايةَ في القوة ، قاله الزَّجَّاجُ(١) .

«**الوَلِيُّ**»: الناصرُ .

---

(١) انظر: تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج ص٥٥ .

وقيل: معناه: مُتَوَلِّي أمرِ الخلائق.

«**الحميدُ**»: معناه: المحمودُ، وحقيقةُ الحمدِ: الثناءُ.

«**المُحْصِي**»: معناه: العالِمُ المحيطُ بالمعلومات.

وقيل: معناه: القادرُ.

والوجهان ظاهران في اللغة، قال الله تعالىٰ: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾ [المزمل: ٢٠]، أي: لن تطيقوه.

«**المُبْدِئُ**»: هو الذي ابتدأَ الأشياءَ كلها، وأوجدها لا عن شيء.

«**المُعِيدُ**»: هو الذي يُعِيدُ الخلائقَ ليوم الحساب.

«**المحيي المميتُ**»: ظاهرُ المعنىٰ.

«**الحَيُّ القَيُّومُ**»: أما الحَيُّ فمعلومُ المعنىٰ. وأما القَيُّومُ فمعناه: مُدَبِّرُ الخلائق في الحال والمآل[1].

وقيل: هو الباقي الدائم؛ فعلىٰ هذا هو مِن صفات الذات.

قال الأستاذ: هو المستغني في وجوده عن المحل والحيز والفاعل والحافظ.

قلتُ: وهذا ما نعنيه بالقائم بالنفس.

«**الوَاجِدُ**»: الغَنِيُّ؛ مِن الوُجْدِ، قال الله تعالىٰ: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦].

---

(١) زاد في الإرشاد ص١٥٤: وهو من صفات الأفعال.

وقيل: معناه: العالِمُ؛ لأنه مِن الوِجدان والإدراك.

«المَاجِدُ»: معناه: المجيدُ.

«الواحدُ الأَحَدُ»: بمعنًى، وهو الموجودُ المتعالي عن الانقسام.

وقيل: معناه: الذي لا مِثْلَ له، ولا شريكَ له في الإيجاد.

«الصَّمَدُ»: السَّيِّدُ، وقيل في السيد: إنه المالِكُ، وقال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ [آل عمران: ٣٩]: معناه: حليمًا(١).

وقيل: الصَّمَدُ: الذي يُصْمَدُ إليه في الحوائج.

وقيل: الصَّمَدُ: الذي لا جَوْفَ له.

وقال الزَّجَّاجُ: أصحُّ ما قيل فيه أنه: السَّيِّدُ المصمودُ إليه في الحوائج(٢).

«القادرُ المقتدرُ المُقَدِّمُ المُؤَخِّرُ»: مفهومُ المعنىٰ.

«الأَوَّلُ الآخِرُ»: هو الذي لا افتتاحَ لوجوده ولا انقطاعَ.

«الظاهرُ الباطنُ»: اختلفوا في معناهما:

فقال بعضُهم: «الظاهرُ» في وصف الله تعالىٰ بمعنىٰ القاهر، قال الله تعالىٰ: ﴿فَأَصْبَحُواْ ظَٰهِرِينَ﴾ [الصف: ١٤]، أي: قاهرين.

وقال بعضُهم: معناه: المعلومُ بالأدلة القاطعة.

و«الباطن»: هو المحتجِبُ عن خلقه بموانعَ أَبْدَعَها في أبصارهم.

وقيل: هو العالِمُ بِخَفِيَّاتِ الأمور.

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٥/٣٧٦.

(٢) انظر: تفسير أسماء الله الحسنىٰ للزجاج ص٥٨.

«البَرُّ»: خالقُ البِرِّ.

و«التَّوَّابُ»: الذي يَجمعُ[1] إنعامَه على مَنْ حَلَّ عُقَدَ إصراره مِن المذنبين، ورجع إلى التزام الطاعة.

«المُقْسِطُ»: العادلُ؛ يقالُ: أَقْسَطَ، إذا عَدَلَ.

«النُّورُ»: معناه: الهادي.

«البَدِيعُ»: هو المُبْدِعُ.

وقيل: هو الذي لا نظيرَ له.

«الوَالِي»: الذي يلي أمرَ الخلائق.

«المُتَعَالي»: هو المُتَفَاعِلُ مِن العلو، والله تعالى عالٍ ومُتَعَالٍ وعَلِيٌّ. ويرجعُ معنى العلو إلى القدرة والسلطان واستحقاق أوصاف الجلال.

«العَفُوُّ»: فَعُولٌ مِن العفو، وهو التركُ. وعَفْوُ الذنبِ إنما هو تركُ المؤاخذة به والتجاوزُ عنه.

«الرَّؤُوفُ»: بمعنى الرحيم، والرأفةُ غايةُ الرحمة.

«الغَنِيُّ»: قد مضى معناه في بابٍ.

«الوارث»: الباقي بعد فناء خلقه.

«الرَّشِيدُ»: هو المُرْشِدُ.

وقيل: هو العالِمُ.

---

(١) في الإرشاد للجويني ص١٥٥: يرجع.

وقيل: هو المتعالِي عن الدَّنِيَّاتِ وسِمَات النقص.

«الصَّبُورُ»: معناه: الحليمُ. وقد مضىٰ معناه.

فَصْلٌ

قال الإمامُ: ذهب أئمتُنا[1] إلىٰ أن اليدين والعينين والوجه صفاتٌ ثابتة للرب تعالىٰ، والسبيلَ إلىٰ إثباتها السمعُ دون قضية العقل. والذي يَصِحُّ عندنا: حَمْلُ اليدين علىٰ القدرة، وحَمْلُ العينين علىٰ البصر، وحَمْلُ الوجه علىٰ الوجود.

هذا ما قاله[2].

واعلم أن مذهبَ شيخنا أبي الحسن ﷺ: أن اليدين صفتان ثابتتان زائدتان علىٰ وجود الإله سبحانه. ونَحْوَه قال عبدُ الله بن سعيد.

ومال القاضي أبو بكر في «الهداية» إلىٰ هذا المذهب.

وفي كلام الأستاذ أبي إسحاق ما يَدُلُّ أن التثنيةَ في اليدين ترجعُ إلىٰ اللفظ لا إلىٰ الصفة. وهو مذهبُ أبي العباس القَلانِسي.

قال الأستاذُ: أما العينان فعبارةٌ عن البصر، وكان في العقل ما يدل عليه. وأما اليدُ والوجهُ فقد اختلف أصحابُنا في الطريق إليهما:

قال قائلون: قد كان في العقل ما يدلُّ علىٰ ثبوت صفتين: يقعُ بإحداهما الاصطفاءُ بالخَلْقِ، وبالأخرىٰ الاجتباءُ بالتقريب في التكليم والإفهام، لكنه لم يكن في العقل دليلٌ علىٰ تسميته؛ فورد الشرعُ ببيانها؛ فَسَمَّىٰ الصفةَ التي يقعُ

(١) في الإرشاد للجويني ص١٥٥: بعض أئمتنا.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٥٥.

بها الاصطفاءُ بالخَلْقِ يدًا، والصفةَ التي يقعُ [بها][١] التقريبُ بالتكليم وَجْهًا.

وقالوا: لَمَّا صحَّ في العقل: التفضيلُ في الخلق والفعل بالمباشرة، والإكرامُ والتقريبُ بالإقبالِ ـ وجبَ إثباتُ صفةٍ له سبحانه يَصِحُّ بها ما قلناه، مِن غير مباشرة ولا محاذاة؛ فورد الشرعُ بتسمية إحداهما يدًا والأخرىٰ وجهًا.

ومَنْ سلكَ هذا الطريقَ قال: لم يكن في العقل جوازُ ورود السمع بأكثرَ منه، وما زاد عليه مِن جهة الأخبار، فطريقُه الآحادُ التي لا تُوجِبُ العلمَ ولا يجوزُ بمثلها إثباتُ صفةِ القديم، وإنْ ثبت منها شيءٌ بطريقٍ يُوجِبُ العلمَ كان مُتَأَوَّلًا علىٰ الفعل.

قال[٢]: وقال آخرون: طريقُ إثباتها السمعُ المَحْضُ، ولم يكن للعقول فيه تأثيرٌ.

وإذا قيل لهم: لو جازَ ورودُ السمع بإثبات صفاتٍ لا يَدُلُّ العقلُ عليها، لم نأمن أن يكون لله تعالىٰ صفاتٌ لم يَرِدِ الشرعُ بها ولا صارت معلومةً لنا، ووجبَ علىٰ القائل بذلك جوازُ ورود السمع بصفات الإنسان أجمعَ لله تعالىٰ؛ إذ لم تكن واحدةٌ منها شبيهةً بصفته.

كان جوابُهم أن يقولوا: لَمَّا أخبر اللهُ تعالىٰ المؤمنين بصفاته، وحَكَمَ لهم بالإيمان بكماله عند المعرفة بها ـ لم يَجُز أن يكونَ له صفةٌ أخرىٰ لا طريقَ إلىٰ معرفتها؛ لاستحالة أن يكون المؤمنُ مؤمنًا مُسْتَحِقَّ المدحِ إذا لم يكن عارفًا بالله تعالىٰ وبصفاته أجمع، فلمَّا وَصَفَهم بالإيمان عند معرفتهم بما وَرَدَ مِن الشرع؛ ثبت أن لا صفةَ أكثرُ مما بَيَّنَ الطريقَ إليه بالعقل والشرع.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧١١.

(٢) يعني: الأستاذ.

قال الأستاذُ: والتعويلُ على الجواب الأول؛ فإن فيه الكشفَ عن المعنى.

هذا ما ذكره ﷺ في «المختصر».

قال الشيخُ الإمامُ: فَمَنْ أثبتَ هذه الصفاتِ السمعيةَ، وصار إلى أنها زائدةٌ على ما دَلَّتْ عليه دلالاتُ العقول ـ استدلَّ بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

قالوا: ولا وَجْهَ لحمله على القدرة؛ إذ جملةُ المختَرَعات مخلوقةٌ بالقدرة، ففي الحمل على ذلك إبطالُ فائدةِ التخصيص.

وهذا غيرُ سديدٍ؛ فإن العقولَ قَضَتْ بأن الخَلْقَ لا يَقَعُ إلا بالقدرة أو بكون القادر قادرًا؛ فلا وَجْهَ لاعتقادِ خَلْقِ آدم ﷺ بغير القدرة(١).

وقال القاضي: الآيةُ تَدُلُّ على إثبات يدين صفتين، والقدرةُ واحدةٌ؛ فلا يجوزُ حملُهما على القدرة.

قال الإمامُ: وقد قال بعضُ الأصحاب: «التثنيةُ راجعةٌ إلى اللفظ لا إلى المعنى، وإنما هي صفةٌ واحدةٌ»، كما حكيناه عن القلانسيِّ وعن الأستاذ.

على أنه كما يُعَبَّرُ باليد عن الاقتدار، فكذلك يُعَبَّرُ باليدين عن الاقتدار، فقد تقولُ العربُ: «ما لي بهذا الأمر يدان»، يعنون: ما لي به قدرةٌ. وقال جَلَّ وعَزَّ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، قال أبو الحسن والقاضي: «المرادُ باليدين في هذه الآية القدرةُ». (وأجمعَ أهلُ التفسير على أن المرادَ بالأيدي في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١] القدرةُ)(٢).

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٥٥.

(٢) ما بين القوسين مثبت في هامش الأصل، بخط مغاير لخط ناسخ الأصل. وعبارة الشارح في الغنية ٢/٧١٣: قال أبو الحسن والقاضي: المراد باليدين هاهنا وفي قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾: القدرة.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أن الذي ذكره شيخُنا أبو الحسن والقاضي ليس يُوصِلُ إلىٰ القطع بإثبات صفتين زائدتين علىٰ ما عداهما مِن الصفات، ونحن وإن لم نُنْكِرْ في قضية العقل [ثبوتَ][1] صفةٍ سمعيةٍ لا يَدُلُّ مقتضىٰ العقل عليها، وإنما يُتَوَصَّلُ إليها سمعًا؛ فنشْتَرِطُ أن يكونَ السمعُ مقطوعًا به، وليس فيما استدلَّ به الأصحابُ قطعٌ، والظواهرُ المحتمِلةُ لا تُوجِبُ العلمَ، وأجمع المسلمون علىٰ منع تقديرِ صفةٍ مُجْتَهَدٍ فيها لله تعالىٰ، لا يُتوصَّلُ إلىٰ القطع فيها بعقل أو سمع.

وليس في اليدين علىٰ ما قاله شيخُنا[2] نَصٌّ لا يحتملُ التأويلَ ولا إجماعٌ ولا قضيةٌ عقليةٌ؛ فيجبُ تنزيلُ ذلك علىٰ ما قلناه. والظاهرُ مِن لفظ «اليدين» حملُهما علىٰ جارحتين، فإن استحال حملُهما علىٰ ذلك، ومُنِعَ مِن حملهما علىٰ القدرة أو النعمة أو الملك؛ فالقولُ بأنهما محمولةٌ علىٰ صفتين قديمتين لله تعالىٰ زائدتين علىٰ ما عداهما مِن الصفات ـ تَحَكُّمٌ مَحْضٌ.

❊ **فأما قولُهم:** لا معنىٰ لحمل اليدين علىٰ القدرة؛ فإن في الحمل عليها إبطالَ التخصيص.

❊ **فللقائلِ أن يقولَ:** إزالةُ الظاهرِ مما اشتركنا فيه؛ فإن أبا الحسن والقاضيَ وكلَّ مُحَقِّقٍ مطبقون علىٰ أن الخلقَ والاختراعَ لا يقعُ إلا بالقدرة؛ فنقولُ للقاضي: ما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، ولا يقعُ الخلقُ إلا بالقدرة عندك؟ فإنْ حَوَّمَ علىٰ طريقٍ مِن التأويل، لم يكن فيما يبدونه بأولىٰ ممن يلتزمُ إزالةَ الظاهر بوجه آخر، بل كان ما يُقَدِّرُه الخصمُ فهو دون ما يحتاجُ إليه القاضي في قطع الخلق عن القدرة.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧١٣.

(٢) يعني: أبا الحسن الأشعري.

وأجمعنا على أن القدرةَ القديمةَ متعلِّقةٌ بكل مقدور، وخَلْقُ آدم (١٣٩/ف) ﷺ مقدورٌ كخلق غيره، فما معنى تخصيص آدم بالخلق بغير القدرة[1]؟!

ومِمَّا يُوضِحُ ما قلناه: أن المُحَصِّلين مجمعون على[2] أن المخلوقَ باليد لا تثبتُ له صفةٌ يَسْتَحِقُّ لأجلها أن يُسْجَدَ له، كيفَ ومِن مذهبنا: أن وجوبَ عبادةِ الله تعالى لا تُدْرَكُ إلا سمعًا؟! وإنما لَزِمَ السجودُ اتباعًا لأمر الله تعالى، كما قال: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢][3]؛ فوجبَ القطعُ بأن السجودَ له لم يكن لخلقه إياه باليدين ولم يستحق السجودَ لذلك. وظاهرُ الآية يقتضي اقتضاءَ السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية؛ فالظاهرُ متروكٌ إذًا، والعقلُ حاكمٌ بأن الذي يقعُ الخلقُ به القدرةُ لا غيرُ.

ثم لا بُعْدَ في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر، كما شَرَّفَ عبادَه المُخْلَصِين بإضافتهم إلى نفسه، وإن كانت الكفرةُ كالمُخْلَصِين في أنهم عبادُ الله تعالى. وهذا سبيلُ تخصيصِ البيت والناقة وغيرِهما مِن المُشَرَّفاتِ بإضافتها إلى نفسه تعالى، وقد أضافَ رُوحَ آدم وعيسى ﷺ إلى نفسه. والإضافةُ تنقسم إلى: إضافةِ صفة، وإضافةِ مِلْكٍ، وإضافةِ تشريف.

فثبت بهذه الجملة: أن معنى الآية: ما منعكَ أن تسجدَ لِمَا تَوَلَّيْتُ خَلْقَهُ ابتداءً، مِن غير أصلٍ سَبَقَ ولا على مثالٍ تَقَدَّمَ. كما يقولُ القائلُ لغيره: «لِمَ كسرتَ القلمَ الذي بَرَيْتُهُ بيديَّ؟!». وفي قريبٍ مِن هذا المعنى قولُه تعالى:

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٧١٣: ولا جواب عنه.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٧١٣: ومما يدل على إزالة الظاهر: إجماع المحصلين على... .

(٣) الآية في الأصل هكذا: «يا إبليس ما منعك أن تسجد إذ أمرتك». ولعل الشارح اشتبه عليه، فخلط بين هذه الآية وقوله سبحانه في سورة ص: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾.

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١].

ويقالُ للأستاذ ومَنْ نَحَا نحوَه في أن العقلَ يَدُلُّ على إثباتِ صفةٍ يقعُ بها الاصطفاءُ بالخَلْقِ: قد وافقتنا على أن الذواتِ كلَّها لا تقعُ إلا بالقدرة، ولَسْتَ مِن القائلين بالأحوال؛ فيمكنك أن تُشِيرَ إلى وَجْهٍ وتُفَسِّرَ الاصطفاءَ به، وتقولَ: «إنها صفةٌ تحصلُ باليد دون القدرة»، كما صار إليه القاضي في أحد قوليه في معنى الكسب.

على أن ذلك مُطَّرَحٌ؛ فإن القاضيَ لم يَقْصِد بإثبات ذلك الوجه مضافًا إلى القدرة الحادثة إلا معارضةَ معتزلة البصرة في قولهم: «إن القادريةَ لا تُؤَثِّرُ إلا في إثباتِ حالٍ شاهدًا وغائبًا». على أَنَّا وإنْ سَلَّمْنَا للقاضي القولَ بالحال، فقد اتفقنا على أن آدمَ عليه السلام لم يتميز عن غيره من الناس والمخلوقين بحالٍ، هي مِن أثر اليد دون القدرة.

فهذا وَجْهُ القولِ في اليدين.

وأما العينان والوجه: فقد اختلف جوابُ شيخِنا أبي الحسن رحمه الله في ذلك:

فقال مرةً: هما صفتان، على نحو ما قال في اليدين.

وقال مرةً: العينان محمولتان على البصر.

وهذا أظهرُ قوليه؛ وعليه حَمَلَ الأعينَ في قوله عز وجل: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، أي: تجري السفينةُ بمرأىً مِنَّا، وقيل: بحفظنا. وحَمَلَ الوجهَ على وجود الباري تعالى[1]؛ واستدلَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، والباقي بعد فناء الخلق هو اللهُ تعالى.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٧١٥: وحمل الوجه على الوجود في أحد قوليه.

قال الإمامُ: وهذا هو الصحيحُ مِن جوابَيْهِ عندنا، وإنما اختلف جوابُه؛ مِن حيثُ التعلُّقُ بالظاهر في اليدين أظهرُ.

وقال الأستاذُ أبو منصور الأيوبي رحمه الله: حَمْلُ الوجه على الوجود أولى.

وأكثرُ أصحابنا صاروا إلى حمل العين على البصر.

وقال بعضُهم: المرادُ بالوجه الجهةُ التي يُرَادُ بها التقربُ إلى الله تعالى، فيقالُ: «فعلتُ هذا لوجه الله»، معناه: لجهة امتثال أمر الله تعالى؛ فالمعنيُّ بالآية: أن كلَّ ما لم يُرَدْ به وجهُ الله يَحْبَطُ.

قلتُ: وقولُ أبي الحسن في أن الوجهَ صفةٌ زائدةٌ على الوجود أظهرُ، وقولُه في العينين أن المرادَ بذلك البصرُ أظهرُ.

قال الإمامُ: ومَنْ سَوَّغَ مِن أصحابنا إثباتَ الصفات بظواهر هذه الآيات، أَلْزَمُهُ سَوْقُ كلامِه أن يجعلَ الاستواءَ والمجيءَ والنزولَ والجنبَ مِن الصفات؛ تمسكًا بالظواهر. وإن لم يَبْعُد تأويلُها فيما نَتَّفِقُ عليه لم يَبْعُد أيضًا طريقُ التأويل فيما ذكرناه.

هذا ما قاله رضي الله عنه(١).

وقد رأيتُ في بعض كتب الأستاذ أبي إسحاق: أنه قال: ومِمَّا ثبت مِن الصفات بالشرع: الاستواءُ على العرش والمجيءُ يومَ القيامة، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقولِه تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: ٢٢].

قال: ومِمَّا ثبت بالأخبار الصحيحة: النزولُ إلى السماء الدنيا كلَّ ليلةِ

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٥٧.

جمعة[١]، وقولُه: (أنا عندَ ظَنِّ عبدي؛ فليَظُنَّ بي ما شاء، ومَنْ تقرَّبَ إلي شِبْرًا تقرَّبْتُ إليه ذراعًا...) الحديثَ[٢].

قال: وأجمع أهلُ النقل على قبول هذين الخبرين، وما هذا وَصْفُه كان مُوجِبًا للعمل ومقبولًا في مسائل القطع.

هذا ما ذكره الأستاذُ في هذا الكتاب.

قال الإمامُ: وكُنَّا على الإضراب عن الكلام على الظواهر، وإذا اعْتَرَضَ، فسنُشِيرُ إلى جُمَلٍ منها في الكتاب والسنة، قد ضَرِيَ بالاسترواحِ إليها المجسمةُ وأصحابُ الظواهر[٣].

قال: وأجمع المسلمون على مَنْعِ تقديرِ صفةٍ مُجْتَهَدٍ فيها لله ﷻ، لا يُتَوَصَّلُ فيها إلى قَطْعٍ بعقلٍ أو سمعٍ. وأجمع المحققون على أن الظواهرَ يَصِحُّ تخصيصُها أو تَرْكُها بما لا يُقْطَعُ به مِن أخبار الآحاد والأقيسة، وما يُتْرَكُ بما لا يُقْطَعُ به كيفَ يُقْطَعُ به[٤]؟!

قلتُ: ولا نَظُنُّ بالأستاذ أنه اعتقدَ أن النزولَ والمجيءَ والإتيانَ مِن صفات ذات الإله سبحانه؛ فإنه سبحانه لا يُوصَفُ بهذه الأوصاف في أزله، ويستحيلُ قيامُ حادثٍ بذاته، كما حكيناه عنه أنه قال: «ومما ثبت مِن الصفات بالسمع: كذا وكذا»؛ فيحتملُ أنه أراد بذلك: صفاتِ الأفعالِ، ويحتملُ أنه أراد به: الصفاتِ الخبريةَ التي لا بيانَ لها أكثرَ مما وردَ به الخبرُ.

---

(١) رواه البخاري برقم: (١١٤٥)، ومسلم برقم: (٧٥٨). والمروي فيهما: «كل ليلة».

(٢) رواه البخاري برقم: (٧٤٠٥)، ومسلم برقم: (٢٦٧٥).

(٣) في الإرشاد ص١٥٨ بدل قوله: «المجسمة وأصحاب الظواهر»: الحشوية الرعاع المجسمة.

(٤) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٢٥).

وقد قال الأستاذُ أبو بكر ﷺ: مِن أصحابنا مَنْ قال: الاستواءُ أمرٌ خبريٌّ لا مجالَ للعقل فيه، وكذلك الفوقيةُ، والواجبُ أن يُتَوَقَّفَ في ذلك إلى أن يَرِدَ بمعناه خبرٌ.

وهذا مذهبُ أئمةِ السلف؛ فقد رُوِيَ عن أُمِّ سَلَمَةَ ﵂ أنها قالت: «الاستواءُ ثابتٌ بلا كَيْفٍ». وهذا قولُ مالكِ بن أنس والأوزاعيِّ وغيرِهما من الأئمة.

وحكى شيخُنا أبو الحسن قولين لأصحابنا في الاستواء:

أحدُهما: أنه صفةُ الذات.

والثاني: أنه من صفات الأفعال.

فمَنْ صار إلى أنه مِن صفات الذات اختلفوا فيه:

فصار الأكثرون منهم إلى أن الاستواءَ على العرش هو العُلُوُّ عليه مِن جهة القهر والغلبة والانفراد بنعوت الجلال، وهذا المعنى وإن كان مُدْرَكًا بالعقل، ولكن تسميتَه بالاستواء مستفادٌ من الخبر.

قال أبو الحسن: مَنْ قال: «الاستواءُ صفةُ الذاتِ»، فإنه يُسَمِّي اللهَ تعالى به حينَ خَلْقِ العرش؛ لأجل أن الاستواءَ يقتضي مضافًا إليه مُسْتَوًى عليه، ولم يكن في الأزل غيرُ الله تعالى؛ فلم يُمْكِنْ تسميتُه به.

وقال بعضُ المتأخرين مِن أصحابنا: ويُمْكِنُ أن يقال: لم يَزَل كانت له صفةُ الاستواء مطلقًا، بمعنى: أنه على صفةٍ يَصِحُّ بها الاستواءُ على العرش إذا خلقه، كما نقولُ: «لم يَزَلِ اللهُ تعالى قادرًا»، وإن كان تعلُّقُ القدرة بالإحداث يختصُّ بحال الحدوث.

وصار آخرون إلىٰ أن الاستواءَ صفةٌ خبريةٌ، يُتَوَقَّفُ في معناها إلىٰ أن يَرِدَ خبرٌ ببيانها.

وحكىٰ الإمامُ أبو عبد الله أحمدُ بنُ محمد بن حنبل ﷺ عن جماعةٍ من أئمة السلف، نَحْوُ: عليِّ بنِ عاصم، وسفيانَ بن عُيَيْنَةَ، ومحمدِ بن يوسف الفريابي، وشعيبِ بن حرب، ووكيعِ بن الجراح، ويزيدَ بن هارون، ويحيىٰ ابن سعيد، وأحمد بن خالد الدمشقي، وعبد الرحمن بن مهدي، والوليد بن مسلم القرشي، وكثير بن هشام، وداود بن الجراح، وإسحاق بن راهويه، وعامةِ أصحاب عبد الله بن المبارك، وغيرِهم.

وذَكَرَ بيانَ السُّنة عن هؤلاء، إلىٰ أن قال: فإن اللهَ تعالىٰ يَنْزِلُ إلىٰ السماء الدنيا كلَّ ليلةٍ، ولا يخلو مِن العرش، ولا يقالُ لله تعالىٰ: كيفَ؟ لأنه خَلَقَ كَيْفَ، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] (١).

وقد ذَكَرَ هذا عن هؤلاء المشايخ عند المتوكل أميرِ المؤمنين جعفر(٢).

ونحوَ هذا قال سفيان الثوري: «إن اللهَ تعالىٰ يَنْزِلُ إلىٰ السماء الدنيا بلا

---

(١) يبدو أن هذا النص المحكي عن الإمام أحمد هو جزء من رسالته إلىٰ الحافظ مسدد بن مسرهد، جوابًا عن سؤاله له عن بيان سنة رسول الله ﷺ؛ وقد أورد القاضي أبو يعلىٰ جزءًا من هذه الرسالة في كتابة إبطال التأويلات ص٢٦١، ونصه هناك: «وقد قال أحمد في رسالته إلىٰ مسدد: إن الله ﷻ ينزل في كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا ولا يخلو من العرش»، وكذا أورده ابن تيمية في شرح حديث النزول ص١٦٢، وذكر أن هذه الرسالة أخرجها أبو سعيد النقاش في كتابه: «أقوال أهل السنة». هذا وقد أورد هذ الرسالةَ ابن الجوزي في كتاب مناقب الإمام أحمد ص٢٢٤ وابن أبي يعلىٰ في طبقات الحنابلة ٢/٤٢٦، وليس فيها ذكر النزول ولا العرش ولا الخلو منه.

(٢) كذا في الأصل، ورسالة الإمام أحمد إلىٰ المتوكل مشهورة، وقد أوردها أبو نعيم في حلية الأولياء ٩/٢١٦، والذهبي في سير أعلام النبلاء ١١/٢٨١ وغيرهما، وليس فيها ما حكاه الشارح قبل قليل. علىٰ أن الإمام أحمد لم يلتق بالخليفة المتوكل. والله أعلم بحقيقة الأمر.

نُقْلَةٍ»(١). وهكذا رواه عن مشايخه. وهذا أيضًا قولُ محمد بن كعب، ومحمد ابن المنكدر، وغيره. ونحوَه قال حمادُ بن زيد، وحماد بن سلمة، ومالك بن أنس، وثابت البناني، والأعمش، وابن مهران، والنخعي.

وكلُّهم كانوا متفقين على هذا الأصل، ويروون عن النبي ﷺ في ذلك(٢).

واتفقوا على نفي النُّقْلَةِ والتَّحَوُّلِ عن الله ﷻ.

وهذا أيضًا قولُ الشافعي رضي الله عنه؛ فإنه قال: «نُزول الرَّبِّ تعالى حَقٌّ، بلا نُقْلَةٍ، ولا زوالٍ، ولا كيفٍ، وهو على العرش، وهو مع ذلك بكل شيء محيطٌ»(٣). واحتج على ذلك بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. والأُفُولُ: هو الانتقالُ.

وهؤلاءِ أئمةُ أصحاب الحديث، وهذا الذي ذكرنا معتقدُهم، وهو الجمع بين نفي الكيفية واعتقاد التعظيم. وإذا ثبت ذلك مِن هؤلاء الأئمة، وهم القدوةُ؛ فلا نَكْتَرِثُ بقول المجسمة الحشوية إذا راموا حَمْلَ الاستواء على الاستقرار، وحَمْلَ النزول على الانتقال، وحَمْلَ اليدين والقدم على الجارحة.

وما رواه الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال: «استوى معناه: استقر»، فغيرُ صحيحٍ، وهو في ذلك غيرُ موثوق به؛ فإن الضَّحاكَ وعطاءً ومجاهدًا وغيرَهم من أصحاب ابن عباس يروون عنه خلافَ ذلك. ولو كان

---

(١) لم أجده فيما اطلعت عليه من مصادر.

(٢) أي: يروون عن النبي ﷺ أحاديث النزول.

(٣) لم أجده فيما اطلعت عليه من مصادر.

ذلك صحيحًا لَمَا خالفه أئمةُ السلف الذين ذكرناهم.

ومَنْ يُجَوِّزُ الانتقالَ والاستقرارَ على القديم سبحانه فقد اعتقد التجسيمَ، ومَنْ شَكَّ في جواز ذلك عليه فهو مُصَمِّمٌ على اعتقاد التجسيم، وكلُّ ذلك عُدولٌ عن اعتقاد أئمة السلف (١٤٠/ف).

وإذا أُزِيلَ الظاهرُ؛ فلا بُعْدَ في حمله على مَحْمَلٍ قويمٍ في الشرع، مستقيمٍ عند أهل اللغة.

وقد عَلِمْنَا أن الاستواءَ إذا لم يكن تَمَكُّنًا بالذات وتخصيصًا ببعض الجهات؛ فلا بد أن يرجعَ: إما إلى معنى العلو والعظمة، وإما إلى معنى القهر، وإما إلى القصد إلى فعل من الأفعال. ووَجْهُ التخصيص بالعرش؛ لأنه أعظمُ المخلوقات.

وقد يجوزُ أن يكونَ الاستواءُ على العرش عبارةً عن انتظام أمر السموات والأرض وما بينهما؛ فإن الملوك فيما بيننا إنما يَتَأَتَّى لهم الاستواءُ على السرير إذا انتظمَ لهم أمورُ المملكة؛ فخُوطبنا على ما نتفاهم؛ **والذي يؤيِّدُ ذلك: أنه** سبحانه قال في مواضع: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

والذي يَعْضُدُ ما ذكرنا: أنه قال: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣]، وهو معنى الحال، يعني: مُدَبِّرًا لأمور الخلائق. **وهذا ما اختاره القَفَّالُ الشَّاشِيُّ.**

والذي يَدُلُّ على صحة هذه التأويلات للآيةِ[1] التي نحن فيها وأمثالِها

(١) في الأصل: الآية. والصواب ما أثبته.

مما يُوهِمُ الاختصاص بالجهة: قولُه تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقولُه تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤]، وقولُه تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ يعني: الذي أَشْرَفَ على الموت ﴿وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥]، وقولُه تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وقولُ الخليل عليه السلام: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، وقولُه نبينا ﷺ: (إذا كنتَ في الصلاة فلا تَبْصُقْ تجاه القبلةِ؛ فإنَّ الله قِبَلَ وجهِ المصلي).

وهذه الآياتُ تَدُلُّ بظاهرها على أنه سبحانه بكل مكان، وإذا استحالَ ذلك واستبان تعارضُها، وليس بعضُها بالتمسك به أولىٰ مِن بعض ـ سقطَ الاحتجاجُ بها؛ فإما التأويل وإما التوقف، فأما التحكُّمُ بالأخذ بما يُوهِمُ ظاهرُه التشبيهَ فلا وَجْهَ له.

وقد ذكرنا في مواضع: أن المقصودَ مِن الألفاظ والإطلاقات إفهامُ المعاني، وقد لا يحصلُ فهمُ بعض المعاني إلا بإطلاق ألفاظ مستعارة تواضعَ عليها أهلُ اللسان لفهم تلك المعاني.

وفي الصحيح: (وأخذَ الرَّحِمُ بِحَقَوَي الرحمن...) الحديثَ[١]، وفي الحديث: (قال موسىٰ: يا ربِّ، أيُّ الأعمال أحبُّ إليك؟ قال: إلطافُ الصبيان، فإنَّهم بحظوتي، وإذا ماتوا أدخلتُهم جنتي)[٢]، ونحوُ هذا مما يَكْثُرُ.

ومِن ذلك: إطلاقُ لفظ العلو والفوقية، وإنما يُسْتَعْمَلُ ذلك في الأغلب

---

(١) رواه البخاري برقم: (٤٨٣٠) بلفظ: «قامت الرحم فأخذت بحقو الرحمن»، وأما رواية: «بحقوي» بالتثنية فهي رواية الطبراني في المعجم الأوسط ٩/١٢٦.

(٢) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء ٨/٤٠ موقوفًا على وهب بن منبه.

والمرادُ منه: الإنباءُ عن: عُلُوِّ المنزلة، والرفعة، والفضيلة، والإشراف على الخلائق، والقهر، والغلَبةِ؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ٤]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الدخان: ٣١]، وأخبر عنه أنه قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [البقرة: ٢١٢]، وقال سبحانه: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠].

ومِن ذلك: قولُه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، وإنما المرادُ عِنْدِيَّةُ الزُّلْفَى والمنزلةِ، كما قال في صفة الأنبياء عليهم السلام: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ﴾ [ص: ٢٥]، ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف: ٤]. وقال: (أنا عند ظنِّ عبدي بي)، و(أنا عند المنكَسِرَةِ قلوبُهم مِن أجلي)، وقال: (مَن تقرَّبَ إلَيَّ شبرًا...) الحديثَ، وقال: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: ١٩]، ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، و﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦].

ومِن هذا القبيل: قولُ النبي ﷺ: (الحَجَرُ يمينُ الله في الأرض). يعني: أن من استلمَه ينالُ من الله تعالى القربةَ، كالذي تَمَكَّنَ مِن بِساط الملك حتى يُقَبِّلَ يمينَه.

والذي يَدُلُّ على ما ذكرناه مِن التأويل: ما وردَ في الحديث عنه ﷺ أنه قال: (إنَّ بين كواهلِ حملةِ العرش إلى شُرُفَاتِهِ مثل ما بين كواهلِهم إلى أقصى تُخومِ الأرضين أضعافًا مضاعفةً، ثم فوقَ الشُّرُفاتِ حُجُبُ العِزَّةِ، وبُصْرُ كُلِّ حِجَابٍ مثلُ السموات والأرض). وكيفَ يُفْهَمُ مِن هذه الإطلاقات قُرْبٌ بالمكان والجهة؟! وفي الحديث في قصة طويلة: (فلو دَلَّيْتُمُوهُ في الأرض

السابعة لهبطَ على الله تعالى أو قال: لهبط على رَبِّهِ)[١]، أو كما قال، وهذا مذكور في المسانيد.

❊ فإن قيل: فأيُّ فائدةٍ في العروج إليه لو لم يكن بجهةٍ فوقٍ؟

❊ قلنا: أَيُّ فائدةٍ في مجيء موسى إلى الطور، ولم يكن الإله سبحانه على الطور؟! فلئن لم يلزم مِن مجيء موسى إلى الطور كونُ الإله سبحانه فيه، لم يلزم مِن العروج إلى السماء كونُ الإله سبحانه في السماء. وقد قال ﷺ: (إني لأجدُ نَفَسَ رَبِّكُم مِن جانبِ اليَمَنِ)[٢]، وقال الخليل وهو ذاهب إلى الشام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ [الصافات: ٩٩] و﴿إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، ولم يلزم مِن هذا الإطلاق كونُ الإله سبحانه في الشام واليمن؛ كذلك أمرُ العروج والصعود والرجوعِ إليه في قوله: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٠].

وقولُه: (إني لأجد نَفَسَ ربكم) إشارةٌ إلى ما يَتَرَقَّبُهُ مِن آثار رحمة الله تعالى مِن تلك الجهة، وهدايةِ كثير من أهلها إلى الإيمان. وهو قريبٌ في المعنى مِن قوله ﷺ: (تَعَرَّضُوا لنفحاتِ رحمةِ الله)[٣].

وقد ذكرنا تأويلَ صعود الكَلِمِ الطيب، ورَفْعِ العمل الصالح، ونزول القرآن: أن المرادَ بذلك صعودُ الحفظة ونزولُ الرسل، والمرادُ منه: قبولُ الأعمال الصالحة ووقوعُها عند الله تعالى موقعَ القبول، والعربُ تُعَبِّرُ عن كلِّ مَنْ عَظُمَ قَدْرُه بالصاعد، وعن حثالة الناس بالسِّفْلِ.

---

(١) رواه الترمذي برقم: (٣٢٩٨) وأحمد برقم: (٨٨٢٨).

(٢) رواه أحمد في مسنده برقم: (١٠٩٧٨).

(٣) رواه البيهقي في الأسماء والصفات ص٢١٦.

وقد مضىٰ صَدْرٌ صالحٌ في هذه الأبواب في مسألة نفي الجهة.

ولا حُجَّةَ في حِسْبَان نُمْرُودَ وفِرْعونَ، حيثُ حاولوا الصعودَ إلىٰ السماء؛ للإشراف علىٰ إله موسىٰ وإبراهيم، وإنما قصدا التلبيسَ علىٰ قومهما؛ وإنما الحجةُ في قول إبراهيم وموسىٰ، حيثُ قال إبراهيمُ: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]. أَوْهَمَ قومَه في الابتداء أن المعبودَ هو الكوكبُ أو القمر أو الشمس، ثم رَدَّها بالأُفُولِ والانتقال، فقال: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، وأَعْلَمَهُم أنه وَجَّهَ وجهَه إلىٰ فاطر الكائنات.

ثم أثنىٰ اللهُ تعالىٰ عليه فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ﴾ [الأنعام: ٨٣]، يعني: بالعلم بالتوحيد؛ فبَيَّنَ أن علماءَ التوحيد المستدلين بآيات الله تعالىٰ وأفعاله عليه وعلىٰ صفاته، هم المُفَضَّلُون علىٰ غيرهم برفع درجاتهم وإعلاء منازلهم.

وقال موسىٰ حيثُ سأله فرعونُ عن رب العالمين: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وقال في موضع آخر: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ...﴾ الآياتِ [الشعراء: ٢٤]. ولا حجةَ في قول فرعون لهامان: ﴿يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا﴾ [غافر: ٣٦].

فالاحتجاجُ بقول خليل الله تعالىٰ وكليمه أَوْلَىٰ مِن الاحتجاج بِحِسْبان نُمْرودَ وفرعونَ، أو تمويهِهما علىٰ قومهما أن إلهَ موسىٰ وإبراهيمَ في السماء، وأن لنا طريقًا في الاطلاع عليه والغلبةِ عليه، تعالىٰ اللهُ عن ذلك، وقد كانا مِن المُعَطِّلة.

ومِن الألفاظ التي وردت، والمرادُ مِن إطلاقها: إفهامُ معانٍ للمخاطَبين لا يحصلُ لهم دَرْكُ تلك المعاني إلا بإطلاقها؛ لاستعمالهم ذلك بهذه المعاني في اصطلاحاتهم: الرحمةُ، والرضا، والمحبةُ، والشوقُ، والفرحُ، والضحكُ، والغضبُ، والسخطُ، والانتقامُ، والابتلاءُ، والتعجبُ، والمكرُ، والكيدُ، والخداعُ.

فالمرادُ مِن إطلاق لفظ «الرحمة»: إرادةُ النعمة، والنعمةُ نفسُها؛ إذ المفهومُ مِن إطلاقها بين أهل اللسان ذلك. وأما رِقَّةُ القلب والتَّحَنُّنُ والتَّعَطُّفُ فإنما يليقُ بالأجسام المبنية، غيرَ أن الإنسانَ لا يَرِقُّ قلبُه لضعيف إلا أَنْعَمَ عليه أو يريدُ إنعامَه؛ فالمقصودُ مِن إطلاقها في الشاهد والغائب ما ذكرناه. وإذا أُرِيدُ المبالغةُ في هذا المعنىٰ فيستعملُ لفظُ «الرضا»، وقد يُفْهَمُ مِن إطلاق الرضا والمحبة أنواعٌ مِن الترحيب والتقريب والإكرام والتعظيم، لا يُفْهَمُ ذلك مِن لفظ «الرحمة».

وكذلك الفرحُ والشوقُ والضحكُ والعَجَبُ؛ فيستفاد مِن إطلاق هذه الألفاظ معانٍ لا يستفادُ ذلك مِن غيرها من الألفاظ.

ومَنْ لازمَ الإنصافَ وجانبَ الاعتسافَ تَلَقَّىٰ ما ذكرناه بالقبول، وأغناه ذلك عن وساوسِ أهل التشبيه وهَوَسَاتِ أهل التعطيل، وعَلِمَ أن المقصودَ مِن هذه الإطلاقات إفهامُ أنواعٍ مِن التقريب وألَّا تُطْلَقَ علىٰ الوجوه التي يفهمُها البشر.

ويتعالىٰ القديمُ سبحانه أن يعتريَه ما يعتري البشر من الأحوال والتَّارات، قال اللهُ سبحانه: (الكبرياءُ ردائي (١٤١/ف) والعظمةُ إزاري)[1]، ومَنْ هذا

(١) رواه أبو داود برقم: (٤٠٩٠) وابن ماجه برقم: (٤١٧٤).

وصفُه لا يكونُ جسمًا، ولا يعتريه ما يعتري الأجسامَ، قال الله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وقال: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧].

ثم «العَجَبُ» إذا أُضِيفَ إلىٰ الأجسام، فهو التعبيرُ[1] باستحداثِ عِلْمٍ لم يكن قبل ذلك، ومَنْ هذا وصفُه فيُعَظِّمُ ذلك الشيءَ: إما إنكارًا، وإما تشريفًا وإكرامًا. وإذا أُضِيفَ «العَجَبُ» إلىٰ الله تعالىٰ فيُحْمَلُ مرةً علىٰ الإنكار ومرةً علىٰ التعظيم والإكرام. ولَمَّا أَنْكَرَ قريشٌ النشأةَ الثانية بعد اعترافهم بالأولىٰ، قال الله تعالىٰ تعظيمًا لقولهم: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾ [الرعد: ٥]، ومعناه: الإنكار. وقال: (عَجِبَ رَبُّكُم مِن شابٍّ لا صَبْوَةَ له)[2]، وتأويله: تعظيمُه وإكرامُه. وهكذا تأويلُ الرحمة والمحبة والسخط.

ومِمَّا يُسْأَلُ عنه: قولُه تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]. قال ابنُ عباس: معناه: اللهُ هادي أهل السموات والأرض.

قال الإمامُ: ولا يستجيزُ مُنْتَمٍ إلىٰ الإسلام القولَ بأن نورَ السموات هو اللهُ تعالىٰ، والله تعالىٰ يقولُ: ﴿لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧]، والمقصودُ مِن إطلاق هذا اللفظ: ضَرْبُ الأمثال؛ فهي لذلك علىٰ الإجمال، وقد نطقَ بذلك سياقُ الآية، وذلك قولُه: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٢٥][3].

ولَمَّا كان النُّورُ يُسْتَضَاءُ به ويُسْتَهْدَىٰ سُمِّيَ به، كما سُمِّيَ النبيُّ ﷺ

---

(١) يمكن أن تُقرأ: التغيير.

(٢) رواه أحمد برقم: (١٧٣٧١)، والبيهقي في الأسماء والصفات ص٥٩٢.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص١٥٨.

سراجًا منيرًا، والعربُ تُسَمِّي الشيءَ باسم الشيء إذا كان منه بسببٍ؛ فَسَمَّتِ المطرَ سماءً؛ لنزوله من السماء؛ فكذلك يحتمل أن يكون سبحانه أطلقَ هذا الاسمَ على نفسه وسَمَّاهُ به؛ لأن النُّورَ مِن خلقه، فكأنه قال: منه نورُ السموات والأرض، وهو مُنَوِّرُهما، وقال: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩]، أي: بنورٍ مِن ربها، وقال: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].

قال الشاعرُ يصفُ بقرةً تَذَّكِرُ ولدَها حالةَ الرَّتْعِ:

تَرْتَعُ ما رَتَعَتْ حتى إذا ادَّكَرَتْ ... فإنما هي إقبالٌ وإدبارُ[١]

أي: ذاتُ إقبالٍ وذاتُ إدبار.

وفي التفسير: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾، أي: بآثارِ عَدْلِ ربها، يعني: حيثُ ينتصفُ للمظلومين مِن الظلمة. وقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وقال: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾، وقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، وقال ﷺ حين سُئِلَ عن شرح الصدر: (نورٌ يُقْذَفُ في القَلْبِ)[٢].

فثبت أن النورَ مجعولٌ ومخلوقٌ، والجَعْلُ المضافُ إلى الله تعالى لا يكونُ إلا بمعنى الخَلْقِ، ونصوصُ القرآنِ شاهدةٌ لِمَا ذكرناه.

ومِمَّا يُسْأَلُ عنه: قولُه تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ﴾ [الزمر: ٥٦].

قال الإمامُ: ولا يلتبسُ معنى هذه الآية إلا على غِرٍّ غبيٍّ؛ إذ لا يَتَّجِهُ في

---

(١) البيت للخنساء، انظر: ديوان الخنساء ص٤٦.

(٢) رواه الطبري في تفسيره ٩/٥٤٢، والبيهقي في الأسماء والصفات ص٢٢٤.

انتظام الكلام حَمْلُ الجَنْبِ على الجارحة مع ذكر التفريط(١).

ولهذا قال الأستاذُ أبو إسحاق: «ما مِن ظاهرٍ يَتَمَسَّكُ به الجسميةُ(٢) إلا وفيه دليلٌ على أنه ليس المَعْنِيُّ به ظاهرَه». ثم ذكرَ حديثَ الأصبع، وهو قولُه ﷺ: (قلبُ ابنِ آدمَ بينَ أُصبعَيْنِ مِن أصابعِ الرحمن) أو قال: (قلب المؤمن)، **فقال:** «لو رَجَعَ العاقلُ إلى نفسه، لم يُحِسَّ بوجود أصبعين جارحتين في صدره؛ فعُلِمَ أن المرادَ بذلك الإنباءُ عن اقتداره على تقليب القلوب وتصريفها، بحيث لا مَسَاغَ للامتناع منه، فقال: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ﴾ [الأنعام: ١١٠]، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وأخبر عن المؤمنين أنهم يقولون: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]»؛ كذلك هاهنا.

ولا وَجْهَ لحمل الجَنْبِ إلا على جهاتِ أمر الله تعالى ومَأْخَذِها. وقد يُرَادُ بالجَنْبِ: الجَنَابَ والذَّرا، يقالُ: «فلانٌ مُحْتَوَشٌ برعاية فلان، لائذٌ إلى جنبه، عائذٌ بجنابه». وليس ما ذكرناه في مصارف التأويل، بل على قَطْعٍ نعلمُ بطلانَ حَمْلِ الجَنْبِ الذي أُضِيفَ التفريطُ إليه على الجارحة(٣).

وقلتُ: مِن دعوات بعض الصالحين: «عبدُك بفِنائك، مسكينُك ببابك»، وقال بعضُ الأعراب في دعائه: «يا خيرَ مَنْ حُطَّتْ بفِنائه الأثقال». وقد قال: (الكبرياءُ ردائي والعظمةُ إزاري)؛ فإطلاقُ لفظ الجَنْبِ كإطلاق لفظ الإزار والرداء.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٥٨.

(٢) أي: القائلين باتصاف الله تعالى بالجسمية.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص١٥٩.

ومِمَّا يُسْأَلُ عنه: قولُه تعالىٰ: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢]. والمَعْنِيُّ بالآية: الإنباءُ عن أهوال القيامة وصعوبة أحوالها. وإذا جَدَّ الأمرُ في الحرب، واستعرَّت الصدورُ بالغيظ، وحَدَجَتِ[1] الأعينُ، وسَمُجَتِ الأنوفُ، والتحمت المَصَارِعُ ـ قيل: «قامت الحربُ علىٰ ساقها». ولا يَتَخَيَّلُ حَمْلَ الساقِ علىٰ الجارحة ذو تحصيل[2].

وقال معظمُ المفسرين: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ أي: عن شِدَّةٍ، كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلۡتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ﴾ [القيامة: ٢٩]، أي: الشدةُ بالشدةِ. وذلك عند انقضاء الدنيا وافتتاح الآخرة بأهوالها. وقال بعضُ أهل التفسير: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ يعني: عن أمر عظيم.

ومِمَّا يُسْأَلُ عنه: قولُه تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: ٢٢]، وقولُه تعالىٰ: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]. وليس المرادُ بالمجيء والإتيان الانتقالَ والزوالَ، تعالىٰ اللهُ عنه، بل المَعْنِيُّ به: وجاء أمرُ ربك وقضاؤُه الفَصْلُ وحكمُه العَدْلُ. ومِن شائع الكلام: التعبيرُ عن الأمر بذي الأمر في إرادة التعظيم؛ إذ يقالُ: «إذا جاء الأميرُ بطل مَنْ سواه»، وليس الغرضُ انتقالَه، بل المرادُ اتصالُ نوافذِ أوامرِه وزواجره. وإذا كان للتأويل مجالٌ رَحْبٌ، وللإمكانِ مَجَرٌّ سَحْبٌ[3] ـ فلا معنىٰ لحمل الآية علىٰ ما يقتضي سِمَةَ دلالاتِ الحدوث.

ومِمَّا يَجِبُ الاعتناءُ به: معارضةُ الحشوية بآياتٍ يوافقون علىٰ تأويلها،

---

(١) أي: نظرت نظرًا يرتاب به الآخر ويستنكره. انظر: تاج العروس للزبيدي ٥/٤٧٢.

(٢) الإرشاد للجويني ص١٥٩.

(٣) كذا في الأصل، وفي مخطوطة للإرشاد (مكتبة لاله لي، ل: ٣٥): «مجر وسحب»، ولعلها هي الأولىٰ. وقد استعمل الجويني هذا التعبير في كتابه: غياث الأمم ص٣٠١.

حتى إذا سلكوا مسلكَ التأويل، عُورِضُوا بذلك السبيل فيما فيه التنازعُ[1].

فمِمَّا يُعارضون به: قولُه تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾، ثم أزال هذا الإجمالَ بقوله: ﴿وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل: ٢٦]. وقال في قصة بني النضير حيثُ حاصرهم رسولُ الله ﷺ والمؤمنون: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢]، وإنما أتاهم الرسول.

وكذلك قولُه تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ [الرعد: ٤١]، وإنما يأتيها أمرُ الله تعالى وقضاؤُه: إما بفتح البلاد للمؤمنين وإما بقبض العلماء، على ما قاله المفسرون؛ فسَمَّى اللهُ تعالى إنشاءَ فِعْلٍ في الأرض إتيانًا إليها، على ما يفهمُه المخاطَبون؛ فإنهم إذا أوقعوا فِعْلًا في جهةٍ يأتونها؛ فأطلق اللهُ تعالى لفظَ «الإتيان» إلى الأرض، والمرادُ منه: إيقاعُ فعلٍ فيها.

وهكذا جازَ العبارةُ عن إحداثِ أمرٍ في جهة السماء بالاستواء إليها، وذلك قولُه: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٩].

وقال بعضُ أهل التأويل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: «أي: أقبلَ عليه وقَصَدَ إليه بإحداثِ فِعْلٍ فيه». وهذا أحدُ قَوْلَي أبي الحسن.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٦٠. وقد ترك الشارح نصًّا من الإرشاد، فلم يشرحه، وهو قوله: «فمما يعارضون به قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾. فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر، حلوا عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، والتزموا فضائح لا يبوء بها عاقل. وإن حملوا قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ على الإحاطة بالخفيات؛ فقد سوغوا التأويل».

والرَّبُّ سبحانه يُخَاطِبُ عبادَه على الوجه الذي يُخَاطِبُ بعضُهم بعضًا، فقال للكافر الذي اكتسبَ الشركَ بالله والكفرَ: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠]، وليس الكفرُ مما يُعْمَلُ باليد، ولكن لَمَّا كان الغالبُ أن أكثرَ الأفعال مما يُبَاشَرُ باليد؛ أُطْلِقَ هذا الإطلاقُ. وكذلك الغالبُ فيما بينهم: أن الأثقالَ إنما تُحْمَلُ على الظهور، قال: ﴿وَهُمۡ يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡ﴾ [الأنعام: ٣١]، أي: آثامَهم. ولَمَّا قالت اليهودُ: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾، قال سبحانه: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]. وقال: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ [يس: ٧١].

وهذا القَدْرُ كافٍ في الكلام على ظواهر القرآن، وأما الأخبارُ التي تمسَّكُوا بها، فآحادٌ لا تُفْضِي إلى العلم.

قال الإمامُ: ولو أَضْرَبْنَا عن جميعها لكان سائغًا، ولكنَّا نُومِئُ إلى تأويلِ ما دُوِّنَ منها في الصِّحَاحِ.

فمِن ذلك: حديثُ النزول.

ولا وَجْهَ لحمل النزول على التحرك والانتقال؛ فإن ذلك مِن صفات الأجسام، وتجويزُ ذلك على القديم سبحانه يُؤَدِّي إلى طَرَفِي نقيض:

أحدُهما: الحكمُ بحدوثِ مَنْ ينتقلُ ويتحوَّلُ، ويتعالى القديمُ عنه.

والثاني: القَدْحُ في الدليل على حدث الأجسام(١).

وقد أوضحنا مذهبَ سلف الأمة فيه، وإجماعَهم على ثبوت النزول، مِن غير نُقْلَةٍ وزوالٍ، بلا كَيْفٍ.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٦١.

وإن سلكنا طريقَ التأويل؛ فالوجهُ حَمْلُ النزول ـ وإن كان مضافًا إلىٰ الله تعالىٰ ـ علىٰ نزول ملائكته المقرَّبين، وذلك سائغٌ غيرُ بعيد. ونظيرُ ذلك قولُه تعالىٰ: ﴿يُخَادِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ٩] و﴿يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ [المائدة: ٣٣] و﴿يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧] و﴿ءَاسَفُونَا﴾ [الزخرف: ٥٥]. والمعنىٰ: يحاربون أولياءه ويؤذونهم ويخادعونهم، أو يخادعون الله تعالىٰ في زعمهم واعتقادهم، أو يعملون ما هو في الخداع.

قلتُ: وهذا أَوْلَىٰ؛ فإن أحدًا لا يعتقدُ مخادعةَ الله تعالىٰ، والربُّ سبحانه يُخَادِعُهم ويُخَلِّيهم وخداعَهم، ولا يُعَاجِلُهم بالعقوبة، ويعاملُهم معاملةَ المخادِع.

وقال تعالىٰ: (١٤٢/ف) ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٤١]، وكذلك: ﴿ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]. فيحتمل أن يكونَ ذِكْرُ الله تعالىٰ في هذه الآية وغيرها، وإضافةُ هذه الأمور إليه سبحانه ـ إنما هو لتحسين الكلام وتعظيم هذه الأمور، أو تشريفِ الرسول والمؤمنين. والمراد: «فإن للرسول خمسَه»، وكذلك في إخوانه.

وقال ﷺ خبرًا عن الله تعالىٰ: (مَن آذىٰ أوليائي فقد آذاني)[1]، أي: أعاقبُه تلك العقوبة. وقال في قصة عيسىٰ بن مريم وأمه ﵉: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١]، وإنما تَوَلَّىٰ النَّفْخَ جبريلُ رُوحُ القُدُسِ؛ بأمر الله تعالىٰ أو بإجرائه وتيسيره. وقولُه: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢]، وقولُه تعالىٰ: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ كَٰتِبُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٤]، معناه: نأمرُ الحفظةَ بإثباتها في الصحائف.

---

(١) رواه ابن حبان في صحيحه برقم: (٣٤٧).

ومِن هذا القبيل: قولُه تعالىٰ: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١]، وقولُه تعالىٰ: ﴿يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١]، وقولُه تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ﴾ [الزمر: ٤٢]، وقولُه تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّاكُم بِٱلَّيْلِ﴾ [الأنعام: ٦٠]. فأُضِيفَتْ هذه الأمورُ إلىٰ مُبَاشِريها اكتسابًا، وإلىٰ خالقها إحداثًا واختراعًا وأمرًا.

ومِن هذا القبيل: قولُه تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ﴾ [ق: ٤٣] بعد[١] قوله: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ...﴾ الآيةَ [الزمر: ٦٨].

قال الإمامُ: ومما يتَّجِهُ في تأويل حديث النزول: أن يُحْمَلَ النزولُ علىٰ إسباغ الله تعالىٰ نعماءَه علىٰ عباده، علىٰ تماديهم في الطغيان والعدوان، وإصرارهم علىٰ العصيان، وذهولهم في الليالي عن تدبر آيات الله تعالىٰ وتذكر ما هم بصدده من أمر الآخرة. وقد يُحْمَلُ النزولُ في حق الواحد مِنَّا علىٰ إرادة التواضع، فيقالُ: «نزلَ المَلِكُ عن كبريائه إلىٰ الدرجة الدنيا»، إذا حَلُمَ عن رعيته، وانحطَّ عن سطوته، مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم.

ومِن الدليل علىٰ أن النزولَ ليس مِن ضرورته الانتقالُ: إضافةُ النزول إلىٰ القرآن مع قَطْعِ استحالةِ الانتقال عليه[٢].

وقد يقالُ: جاء الربيعُ، وذهب الشتاءُ، وجاء البَرْدُ، وأقبل الحرُّ، ونزلت بفلان الداهيةُ، ونزلت عليه السكينةُ والرحمةُ، وغيرُ ذلك مِن الإطلاقات.

---

(١) كذا في الأصل، وليست الآيتان من سورة واحدة، حتىٰ تتصور البعدية.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٦٢.

ومِمَّا يَقَعُ السؤالُ عنه: حديثُ القَدَمِ.

وهو ما رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا كانَ يومُ القيامةِ، واستقر أهلُ الجِنانِ في النَّعيم، وأهلُ النِّيرانِ في الجحيمِ، وقالت النارُ: هل من مَزِيدٍ؟ فيضع الجبَّارُ قَدَمَهُ في النار، فتقول النار: قَط قَط ـ أي: حسبي ـ قد امتلأتُ). وهذا مما رواه البخاريُّ في كتاب التفسير مِن «المسند الصحيح»[1].

وللتأويل أوسعُ مجالٍ فيه، لا سِيَّما واللهُ تعالىٰ قال: ﴿فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ ۝٨٤ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٤ ـ ٨٥]، والخطابُ لإبليس، وقال أيضًا: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٩]. وهذا نصٌّ صريحٌ قاطعٌ لا يحتملُ التأويلَ في أن جهنمَ إنما يملؤُها بكثرة الجن والإنس؛ فألجأتنا الضرورةُ إلىٰ تأويل الحديث إنْ صَحَّ، وحملِه علىٰ مَحْمَلٍ صحيحٍ لا يُخَالِفُ نَصَّ التنزيل.

وأكثرُ المفسرين علىٰ أن معنىٰ قوله سبحانه: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠]: هل مِن سَعَةٍ للزيادة؟ وهل مِن مَسْلَكٍ؟ قالوا: إن اللهَ تعالىٰ وَعَدَها أن يملأها، فيقولُ لها: هل وَفَّيْتُك؟ فتقولُ: هل مِن مزيد؟ وقال جماعةٌ: إنها تستزيدُ.

وطريقُ التأويل فيه أحدُ أمرين:

أحدُهما: حَمْلُ «الجبَّارِ» علىٰ مُتَجَبِّرٍ مِن عُتَاةِ الكفار، قد أُلْهِمَت النارُ تَرَقُّبَه؛ فهي لا تزالُ تستزيدُ؛ حتىٰ يستقرَّ قَدَمُ ذلك الجَبَّارِ فيها؛ فتقولُ النارُ عند ذلك: «قَطْ قَطْ». وقد وردَ في مأثور الأخبار: «أن أقدامَ الخلائق ـ البَرِّ

---

(١) برقم: (٤٨٤٨) ورقم: (٤٨٤٩) ورقم: (٤٨٥٠). ولكن بلفظ مغاير لما ذكره الشارح.

منهم والفاجرِ ـ تستقرُّ على مَتْنِ النار، كأنها إهالةٌ جامدةٌ، فإذا توافَتْ عليها، ازدردت النارُ أهلَها، ولَهِيَ أعرفُ بهم من الوالدة بولدها»(١).

ومِصْدَاقُ حَمْلِ الجَبَّار على ما ذكرناه ما رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: (أهلُ النَّارِ كُلُّ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ جَظٍّ جَعْظَرِيٍّ جَوَّاظٍ)(٢)، وقال تعالى: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٥]، وفي الحديث: (أنه يصير جلد الكافر في النار اثنان وأربعون ذراعًا، وإن سِنَّ الكافر في النار مثلُ جَبَلِ أُحُدٍ، وإن بين منكبيه مسيرة كذا وكذا)(٣).

والوجهُ الثاني مِن التأويل: حَمْلُ «القَدَمِ» على بعض الأمم الذين قَدَّمهم اللهُ تعالى للنار في سابق حكمه بسوء أعمالهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]. و«الجَبَّارُ» على هذا التأويل يكونُ اسمًا لله تعالى، فيُلْقِي اللهُ تعالى في النار مَنْ قدَّمَهُم لها في سابق حكمه، وتكونُ الإضافةُ في «القَدَمِ» بمعنى المِلْك.

وروى عطيةُ العوفي عن ابن عباس قال: «إن اللهَ تعالى سبقت كلمتُه ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٩]، فلما سِيقَ أعداءُ الله تعالى إلى النار زُمَرًا، جعلوا يقتحمون في جهنم فوجًا فوجًا، ولا يملؤها، فقالت: ألستَ أقسمتَ لتملأنِّي من الجنة والناس؟ فوضع قدمَه عليها، فتقول: قَطْ قَطْ، قد امتلأتُ ليس فِيَّ مزيدٌ»(٤).

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٦/٤٠٨.

(٢) رواه أحمد برقم: (٧٠١٠)، والطبراني في المعجم الكبير برقم: (٦٥٨٩)، وفي المعجم الأوسط برقم: (٣١٥٧)، والحاكم في المستدرك برقم: (٢٠٢)، وليس فيها لفظ «جبار».

(٣) رواه مسلم برقم: (٢٨٥١)، والترمذي برقم: (٢٥٧٧).

(٤) انظر: تفسير الطبري ٢١/٤٤٤.

قال النضرُ بن شُميل: سألتُ الخليلَ بن أحمد عن معنى هذا الخبر، فقال: هم قومٌ قَدَّمَهُم اللهُ تعالى للنار.

وقال ابنُ المبارك: هم مَنْ سَبَقَ في علمه تعالى أنهم مِن أهل النار. وكلُّ ما تَقَدَّمَ[1] وسَبَقَ في خيرٍ أو شرٍّ فهو قَدَمٌ عند العرب.

قلتُ: والذي يُؤيِّدُ طريقَ التأويل: أن جهنمَ إنما تستزيدُ؛ تغيُّظًا على أعداء الله تعالى؛ لتشتفي منهم بالإحراق، وإجابتُها إنما تكونُ بإدخال الكفار فيها لا غيرُ. على أن الخبرَ مِن الآحاد فلا يُعَارَضُ به النصُّ الصريحُ من القرآن.

ومِمَّا يتمسَّكُ به أهلُ الظاهر: حديثُ الصورة. ويروون عن النبي ﷺ أنه قال: (إنَّ اللهَ خَلَقَ آدمَ على صورتِهِ).

قال الإمامُ أبو بكر محمدُ بن إسحاق بنُ خزيمة في كتاب «التوحيد»: روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: (إذا ضربَ أحدُكم عبدَه فليجتنبِ الوجهَ، ولا يقل: قَبَّحَ الله وجهَكَ ووجهَ من أشبهَ وجهَك؛ فإنَّ الله تعالى خلق آدمَ على صورتِهِ).

قال الإمامُ أبو بكر: تَوَهَّمَ بعضُ مَن لم يَنْتَحِلِ العلمَ أن قولَه: (على صورته) يريدُ: صورةَ الرحمن، عَزَّ ربُّنا وجَلَّ عن أن يكونَ هذا معنى الخبر، بل معنى قولِه: (على صورته) أي: صورةِ المضروب المشتوم. وزَجَرَ[2] ﷺ أن يقولَ: «ووَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وجهَك»؛ لأن وَجْهَ آدمَ يُشْبِهُ وجهَ بنيه، فإذا قال الشاتمُ: «قَبَّحَ اللهُ وجهَك ووجهَ مَنْ أَشْبَهَ وجهَك»، كان مُقَبِّحًا وجهَ آدم ﷺ. فافهموا رحمكم الله وجهَ الخبر، لا تغلطوا ولا

(١) في الأصل: تقدمت. والمناسب ما أثبته.

(٢) في الأصل: وذكر. والتصحيح من كتاب التوحيد لابن خزيمة.

تغالطوا؛ فتضيعوا عن سواء السبيل.

قال: وحَدَّثَنا يوسفُ بنُ موسىٰ، حَدَّثَنا جريرٌ، عن الأعمش، عن حبيب ابن أبي ثابت، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر قال: قال رسولُ الله ﷺ: (لا تُقَبِّحُوا الوجهَ؛ فإنَّ ابنَ آدمَ خُلِقَ علىٰ صُورةِ الرحمن).

قال الإمامُ أبو بكر: فغَلِطُوا في هذا غَلَطًا بَيِّنًا، وقالوا مقالةً مُصَاحِبةً لقول المشبهة، أعاذنا اللهُ وكلَّ مسلم من قولهم.

قال: والذي عندي في تأويل الحديث، إن صَحَّ من جهة النقل موصولًا: أن إضافةَ الصورة إلىٰ الرحمن في هذا الخبر إنما هو مِن إضافة الخَلْقِ إليه؛ لأن الخَلْقَ يُضَافُ إلىٰ الرحمن؛ إذ اللهُ تعالىٰ قد خلقه، وكذلك الصورةُ تضافُ إلىٰ الرحمن؛ لأنه صوَّرَها. قال اللهُ تعالىٰ: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١]، فأضاف الخلقَ إلىٰ نفسه؛ إذ تولىٰ خلقَه. وكذلك أضافَ الناقةَ إلىٰ نفسه، والأرضُ أضافها إلىٰ نفسه، قال: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً﴾ [النساء: ٩٧]، وقال: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠].

قال: فما أضافَ إلىٰ نفسه علىٰ معنيين: أحدُهما: إضافةُ الذات، والآخرُ: إضافةُ الخَلق؛ فمعنىٰ الخبر إن صَحَّ: فإن ابنَ آدم خُلِقَ علىٰ الصورة التي خَلَقَها الرحمنُ حينَ صَوَّرَ آدمَ، ثم نفخ فيه الروحَ.

قال: والدليلُ علىٰ صحة هذا التأويل: ما روىٰ محمدُ بن المثنىٰ، عن أبي عامر عبد الملك بن عمرو، عن المغيرة، عن أبي الزناد، عن موسىٰ بن أبي عثمان، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: (خلقَ اللهُ آدمَ علىٰ صورتِهِ وطُولُهُ سِتُّونَ ذِراعًا). وروىٰ هَمَّامُ بن منبه قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة

عن محمد ﷺ، فذكر أحاديثَ، وقال: قال رسولُ الله ﷺ: (خَلَقَ اللهُ آدمَ علىٰ صورته ستين ذراعًا).

قال الإمامُ أبو بكر: فصورةُ آدمَ هي ستون ذراعًا، وجَلَّ ربُّنا عن أن يُوصَفَ بالذُّرْعَانِ والأشبارِ.

ثم قال: وإنَّ لهذا الخبر عِلَلًا ثلاثًا: إحداهن: أن الثوريَّ خالفَ الأعمشَ في إسناده، فأَرْسَلَ الخبرَ، ولم يقل: عن ابن عمر. والثانيةُ: أن الأعمشَ مُدَلِّسٌ، لم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبي ثابت. والثالثة: أن حبيبَ بن أبي ثابت أيضًا مُدَلِّسٌ، لم يُعْلَم أنه سمعه من عطاء.

قال: ومِثْلُ هذا الخبر لا يكادُ يحتجُّ به علماؤنا مِن أهل الأثر.

هذا كلُّه مِن كلام محمد بن إسحاق[1].

والمتكلمون ذكروا وجوهًا في تأويل هذا الخبر، غيرَ ما ذكره الإمامُ أبو بكر.

فقال بعضُهم: الهاءُ ترجعُ إلىٰ آدم؛ إذ ابتدأ اللهُ تعالىٰ خلقَه مِن غير أَصْلٍ يَنْزِعَ إليه.

قالوا: ويجوزُ رَدُّ الكناية إلىٰ الله تعالىٰ، والصورةُ بمعنىٰ الصفة؛ فخَلَقَهُ حيًّا عالِمًا قادرًا.

والأصحُّ (١٤٣/ف) في تأويل الخبر وأصله وإسناده: ما ذكره هذا الحَبْرُ، وهو القدوةُ.

---

(١) انظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة ١/٨١ ـ ٨٤. مع التنبه إلىٰ أن الشارح تصرف في النقل، كعادته ﷺ.

قلتُ: ومُصَوِّرُ الصُّوَرِ كيف يكونُ كصورته؟! ولو كان ذا صورةٍ لَما قال: (الكبرياءُ ردائي والعظمةُ إزاري)، ولَمَا قال: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]، ولَمَا قال ﷺ: (تَفَكَّرُوا في خَلْقِ الله، ولا تَفَكَّرُوا في الله).

قال الشيخُ الإمامُ: ومَنْ أحاطَ بما ذكرناه، لم يَصْعُبْ عليه مُدْرَكُ تأويل ما يُسْأَلُ عنه، بعد التثبت وعدمِ الابتدار إلىٰ تأويل كل ما يُسْأَلُ عنه مِن مناكير الأحاديث[١].

قال: فهذا رحمكم الله كافٍ بالغٌ في إثبات العلم بالصفات الواجبة، المنقسمة إلىٰ النفسية والمعنوية، وقد اندرج في هذا القسم إيضاحُ ما يستحيلُ علىٰ الله تعالىٰ. وإذا تَصَرَّمَ هذان الركنان، لم يبق بعدهما إلا الكلامُ فيما يجوزُ علىٰ الله تعالىٰ، وبنجازِ ذلك يتصرَّمُ الكتابُ، والله ولي التوفيق[٢].



(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٦٤.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٦٤.

القَوْلُ
فيما يجوزُ على اللهِ تعالى

قال الإمامُ: هذا البابُ ينقسمُ ويندرجُ تحته أصلٌ عظيمُ المَوقِعِ ، ونحن نرىٰ تصديرَه بإثباتِ جوازِ تَعَلُّقِ الرؤية بالباري تعالى[1].

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٦٥.

بَابٌ

إثباتِ جوازِ الرؤية

قال ﷺ: الأَوْلَىٰ تقديمُ أصولٍ يتعلَّقُ بها احتجاجُ أهل الحق، ويَسْتَنِدُ إليها الانفصالُ عن شبه المخالفين.

فمِن أهمها: إثباتُ الإدراك شاهدًا.

والذي صارَ إليه أهلُ الحق ومعظمُ المعتزلة: أن المُدْرِكَ شاهدًا مُدْرِكٌ بإدراك، كما أن العالِمَ شاهدًا عالِمٌ بعلم(١).

والإدراكُ عَرَضٌ قائمٌ بالمُدْرِك عندنا، وهو عند المعتزلة قائمٌ بجزءٍ مِن المُدْرِك؛ بناءً علىٰ أصلهم: في أن صفاتِ الحيِّ تتعدىٰ أحكامُها إلىٰ الجُمَلِ التي مَحَالُّ(٢) الصفاتِ، التي الإدراكُ منها؛ فالجملةُ هي المُدْرِكةُ بإدراكٍ في بعضها.

وذهبَ ابنُ الجُبَّائِي وشيعتُه إلىٰ نفي الإدراك، وصار إلىٰ أن المُدْرِكَ هو الحيُّ الذي لا آفةَ به، ولم يُثْبِتْهُ عرَضًا زائدًا علىٰ الحياة. وربما يُسْنَدُ هذا المذهبُ إلىٰ أبيه الجُبَّائي، والصحيحُ أن هذا المذهبَ إنما أحدثه أبو هاشم، ولم يساعده عليه أحدٌ ممن تقدَّمه.

والدليلُ علىٰ إثبات الإدراك وأنه معنًىٰ زائدٌ علىٰ المُدْرِكِ ثابتٌ: أن

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٦٥.

(٢) كذا في الأصل، ولعل المناسب: التي هي محال.

نقولَ: كلُّ ما دلَّ علىٰ إثبات الأعراض فهو دالٌّ علىٰ إثبات الإدراكات؛ فإنا إذا استدللنا علىٰ ثبوت العلم بتجدُّدِ حكمه، وهو كونُ العالِم عالِمًا، ثم سَبَرْنَا الدلالةَ وقَسَّمناها علىٰ حَسَبِ ما سبقَ مِن سبيلِ التوصُّل إلىٰ إثبات المعاني - فيجرُّنا سياقُ الدليل إلىٰ إثبات العلم. وكما يتجدَّدُ كونُ العالِم عالِمًا شاهدًا؛ كذلك يتجدَّدُ كونُ المُدْرِك مُدْرِكًا.

ومَنْ حَمَلَ كونَ المُدْرِك مُدْرِكًا علىٰ كونه حيًّا وانتفاءِ الآفة عنه، لم يتَّجِه له انفصالٌ عمَّن يسلكُ هذا المسلكَ بعينه في القُدَرِ والعلم والإرادات. وإنْ حُمِلَ الإدراكُ علىٰ حصول بِنْيَةٍ مخصوصةٍ، لم يبعد أيضًا حَمْلُ العِلْمِ علىٰ بِنْيَةٍ، وكذلك القدرةُ.

والجملةُ المُغْنِيَةُ عن التفصيل: أن نفيَ الإدراكات يُطَرِّقُ القوادحَ إلىٰ سُبُلِ إثبات الأعراض.

❊ **فإن قيل**: بِمَ تُنْكِرُون علىٰ مَنْ يزعمُ أن الدالَّ علىٰ ثبوت العلم ونحوه من الأعراض: أن الحكمَ الصادرَ عنه متجدِّدٌ ويجوزُ تقديرُ ثبوتِ نقيضٍ له، فإذا تخصَّصَ هو بالثبوت دون نقيضه، دَلَّ ذلك علىٰ إثبات مُقْتَضٍ له، والإدراكُ لا ضِدَّ له؛ فيجري فيه ما يجري في المتضادات مِن تقديرها وتقدير أضدادها؟

❊ **وهذا ركيكٌ مِن الكلام**؛ فإن الإدراكاتِ لها أضدادٌ، علىٰ ما سنذكره فيما بعد. علىٰ أنَّا لو سَلَّمْنَا للخصم ما ادَّعاه، فليس فيما ذكره مُسْتَرْوَحٌ؛ فإن الوجهَ الذي منه يدلُّ الدليلُ بتجدُّدِ حكمٍ: يجوزُ أن ينتفيَ ويجوزُ أن يثبت؛ فينبغي أن يفتقرَ عند التخصيص بالثبوت إلىٰ مُخَصِّصٍ، ولا أثرَ في قضية الدلالة لتقديرِ ضِدٍّ أو نَفْيِه. وبهذا الطريق أثبتنا البقاءَ معنًىٰ زائدًا علىٰ الوجود.

وعلىٰ أصل شيخنا أبي الحسن: «عمادُ التعليل ثبوتُ الحكم» ؛ فمهما[1] تحقَّقَ ثبوتُه زائدًا علىٰ الذات ، كان مُعَلَّلًا بعلة زائدة علىٰ الذات .

ثم نقولُ: ليس يمتنعُ ثبوتُ التعليل شاهدًا بدليلٍ وثبوتُه غائبًا بدليلٍ آخر ، لا سِيَّما وقد اعترف الخصمُ بتباين الحكمين ، فالدالُّ علىٰ ثبوت الحكم شاهدًا: تجدُّدُ الحكم أو جوازُه ، والدليلُ عليه غائبًا: وجوبُ اطراد العلة وانعكاسِها ، والتعويلُ علىٰ ثبوت الحكم في وجوب التعليل .

ثم ما قاله أبو هاشم يبطلُ بالتأليف ؛ فإنه يُثْبِتُهُ ، ولا ضِدَّ له عنده ، وكذلك الاعتماداتُ اللازمةُ لا ضِدَّ لها علىٰ أصله ؛ فبطلَ تعويلُه علىٰ نفي الضد .

ثم دعواه: «أن المُدْرِكَ هو الحيُّ الذي لا آفةَ به» باطلةٌ ؛ إذ ليس مِن شرط كون المُدْرِكِ مُدْرِكًا: انتفاءُ جميع الآفات عنه ، فقد يكونُ مُدْرِكًا مع تضاعف الآفات عليه ، كالأعمىٰ السميعِ ونحو ذلك .

فإن قال: «المُدْرِكُ: هو الحيُّ الذي ليست به آفاتٌ تمنعُ الإدراكَ» ، فقد صَرَّحَ بإثبات الإدراك وإثباتِ ضده ، وذلك خلافُ مذهب الرجل .

ثم لو قيل: «العالِمُ: هو الحيُّ الذي ليس به آفةٌ تمنعُ مِن كونه عالِمًا ، والمُدْرِكُ: هو مَنْ له إدراكٌ» ، فلا مخلصَ له مِن هذه المعارضة .

ومِمَّا نتمسَّكُ به: أن نقولَ: قد ثبت بضرورة العقل: أن كونَ المُدْرِكِ مُدْرِكًا صفةُ إثبات ، كما أن كون العالِم عالِمًا صفةُ إثبات ، وكذلك كونُ المريدِ مريدًا ، والحيُّ يصادفُ نفسَه غيرَ مُدْرِكٍ ثم يصادفُها مُدْرِكًا ؛ فيميِّزُ بين حالَتَيْهِ ،

---

(١) في الأصل: مهما. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٢١.

كما يميِّزُ بين حالَتَيْ كونِه ساهيًا عن الشيء وكونِه عالِمًا به، والنفيُ لا يؤثِّرُ في إيجاب الحكم الثابت بالاتفاق.

ثم نقولُ: لو كان المُصَحِّحُ لكون الحي مُدْرِكًا انتفاءَ الآفة عنه، لوجبَ إذا انتفت الآفةُ عنه أن يُدْرِكَ اللطيفَ كما يُدْرِكُ الكثيفَ، ويُدْرِكَ النائي كما يُدْرِكُ الداني.

❊ **فإن قالوا:** إدراكُ الشيء يستدعي شرائطَ، منها: اتصالُ الأشعة وغيرُ ذلك مما سنذكره، وإذا فُقِدَتْ شريطةٌ منها لا يتحقَّقُ الإدراكُ.

❊ **قلنا:** هذا تحكُّمٌ؛ فَبِمَ تُنْكِرُون على مَنْ يقولُ: «الحياةُ وانتفاءُ الآفة واتصالُ الشُّعاع بالمُدْرَك: كلُّ ذلك شرطٌ، والمُدْرِكُ مُدْرِكٌ بإدراك يخلقُه الله تعالىٰ عند هذه الشرائط؟»، فليس ما قلتَه أولىٰ مِن ذلك، ولا مخلصَ له عنه.

❊ **فإن قالوا:** لو جاز أن يكون المُدْرِكُ مُدْرِكًا بإدراكٍ، للزمَ أن يجوزَ إدراكُ المُدْرِكِ الصحيحِ السليم شخصًا بحضرته؛ لأنه يُخْلَقُ له إدراكٌ، ولا يَرَىٰ بحضرته فِيَلَةً تلعبُ وأنعامًا تسرحُ؛ لأنه لم تُخْلَقْ له الرؤيةُ فيها، وكذلك يلزمُ تجويزُ رؤية شخصٍ ناءٍ عنه مع عدم رؤية مَنْ هو بحضرته، وكذلك يلزمُ سماعُ صوتٍ خَفِيٍّ مِن بُعْدٍ مع تجويز أن يكون بحضرته بُوقَاتٌ تُصَوِّتُ، وهو لا يسمعُها.

❊ **قلنا:** كلُّ ما ذكرتُم غيرُ مستبعَد في المقدور لو جرت العادةُ به، لكنَّ العاداتِ مُطَّرِدَةٌ علىٰ أن مَنْ يرىٰ اللطيفَ يرىٰ الكثيفَ إذا كان بالقرب منه، وكذلك جرت العاداتُ أن مَنْ يسمعُ الخفيضَ مِن الأصوات يسمعُ الرفيعَ منها، ولَمَّا طَرَدَ اللهُ تعالىٰ العادةَ علىٰ هذا الوجه، خَلَقَ لنا العلمَ اضطرارًا بأن ليس بحضرتنا ما لا نراه مما ذكرتموه.

❊ **فإن قيل**: الدليلُ علىٰ أن المُدْرِكَ الذاتُ إذا انتفت عنها الآفاتُ: أن الذاتَ إذا سَلِمَتْ تُدْرِكُ كلَّ معروض عليها من المتماثلات والمختلفات، فإدراكُها السوادَ كإدراكها البياضَ. ولو كان مُدْرِكًا بإدراكٍ لجازَ أن يُدْرِكَ بعضَ الأشياء دون بعضٍ مِمَّا يُقَابِلُ المُدْرِكَ، كما أن العالِمَ مِنَّا لَمَّا كان عالِمًا بعلمٍ، جاز أن يعلم السوادَ دون البياض؛ لتعلق علمه بأحدهما دون الثاني.

❊ **قلنا**: قد أقمنا الدلالةَ علىٰ ثبوت الإدراك. وما ذكروه من أن السوادَ والبياضَ غيرُ مختلفين في قضية الإدراك، إذا وقعا في مُتَّصل الشعاع ـ فإنما كان كذلك؛ لأن اللهَ تعالىٰ أجرىٰ العادةَ بذلك، لا أن ذلك من قضايا العقول. وهذا كما أن الإنسانَ إذا أراد أن يتذكَّرَ كلمةً مِن آيةٍ مِن القرآن، أو آيةً مِن السورة، أو بيتًا مِن قصيدة ـ فيحصلُ له العلمُ بأكثر مما يريده؛ وكذلك في الأفعالِ المتولِّدةِ علىٰ أصولكم في الإيلام والإلذاذ والإفهام ونحوها، فليس يقع شيءٌ من ذلك علىٰ حسب القُصُود، بل تختلفُ وتتفاوتُ علىٰ ما يريده الله تعالىٰ ويخلقه.

ثم نقولُ: ألستُم تعلمون أن الملائكةَ يترددون حوالَينا، وكذلك الجن والشياطين، وهم يروننا ونحن لا نراهم. وقد بلَغَنَا مِن معجزات الرسل وكرامات الأولياء أن اللهَ تعالىٰ أعمىٰ أبصارَ الأعداء عنهم مع سلامة بِنْيَتِهم.

ويقالُ لهم: إذا قلتُم: «إن المُدْرِكَ هو الحيُّ الذي لا آفةَ به»، فالمُصَحِّحُ لكون المُدْرِكِ مُدْرِكًا: ثبوتُ كونِه حيًّا، أو انتفاءُ الآفة عنه، أو كلاهما. وبطلَ أن يقال: «كونُه حيًّا هو المُصَحِّحُ»؛ فإن الحيَّ قد لا يُدْرِكُ. والانتفاءُ هو العدمُ؛ فلا يُعَلَّلُ به حكمٌ ثابتٌ محسوسٌ، لا علىٰ الانفراد ولا علىٰ الاشتراك.

❊ **فإن قيل**: نحن لا نجعلُ النفيَ علةً، وإنما نجعلُه شرطًا.

* قلنا: أتعنون به: انتفاءَ جملة الآفات أو تريدون بعضَها؟ ولا سبيلَ إلى التعميم؛ فإن الأعمى قد يسمعُ، والأصمَّ قد يُبْصِرُ. وإن عنيتُم به: آفةً مخصوصةً، فعَيِّنُوها؟ ولا سبيلَ لهم إلى التعيين إلا بإثبات الإدراك وضده.

فَصْلٌ

اختلفَ جوابُ شيخنا أبي الحسن في أن الإدراكاتِ مِن قبيل العلوم أم هي أجناسٌ مخالفةٌ لأجناس العلوم؟

فقال مرةً: إنها مِن قبيل العلوم. وهذا اختيارُ الأستاذ أبي إسحاق، وهو أيضًا مذهبُ البلخي ومعتزلة بغداد.

وقال في بعض أجوبته: ليست الإدراكاتُ مِن قبيل العلوم، [بل هي مخالفةٌ لأجناس العلوم(١). وهذا مذهبُ القاضي وأكثر الأصحاب.

فمَنْ قال: «إنها من قبيل العلوم»](٢) (١٤٤/ف) فيَقْطَعُ بأنها تخالفُ كلَّ علم لا يُسمَّى إدراكًا، ضروريًّا كان أو كسبيًّا.

وليس المَعْنِيُّ بقوله: «إن الإدراكَ للشيء مِن قبيل العلم به»: أنه يجانسُ العلمَ به ويماثلُه، بل هما عنده عِلْمَان متعلِّقان بمعلوم واحد، وهما مختلفان لذاتيهما وإن اتحدَ متعلَّقُهما، ويَتَنَزَّلُ ذلك منزلةَ الإدراكين المتعلِّقين بمتعلَّقٍ واحدٍ؛ فإنهما مختلفان وإن اتحد متعلَّقُهما.

وإن نحن فَرَّعْنَا على هذا المذهب، وهو مذهبُ الأستاذ؛ فلا نُطْلِقُ القولَ بأن الربَّ سبحانه يُبْصِرُ المعدومَ ويراهُ مع كونه عالِمًا به.

---

(١) انظر: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٢٦٣.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٢٤.

والدليلُ على أن الإدراكَ ليس مِن قبيل العلوم: أن العِلْمَ بالشيء إذا أُضِيفَ إلى علمٍ آخَرَ به، واتحد المتعلَّقُ، واستوى العلمان في كونهما حادثين عرضين وغيرَهما من صفات النفس ـ فلا يُتَصَوَّرُ اختلافُهما. فلما خالفَ الإدراكُ العلمَ بالمُدْرَكِ، لم يكن ذلك مع اتحاد المتعلَّق والاستواءِ في الحدوث إلا لاختلاف المتعلِّقين في الجنس.

والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن قولَ مَنْ قال: «الإدراكُ مِن قبيل العلم»، ليس بأَوْلَى مِن قول مَنْ يقولُ: «بل العلومُ مِن قبيل الإدراكات».

ومِمَّا تمسَّكَ به بعضُ الأصحاب: أن قال: الرَّبُّ سبحانه موصوفٌ بالاقتدار على أن يخلقَ للضرير كلَّ وجه في العلم؛ حتى يُضَاهِي في كونِه عالِمًا المُدْرِكَ البصيرَ[1]، ولو كان الإدراكُ مِن قبيل العلوم لانخرمَ هذا الأصلُ.

وسنعودُ إلى هذا الفصل إن شاء الله.

❊ **وأما مَنْ قال: «الإدراكُ مِن قبيل العلم»، استدلَّ بأن قال:** لا يُتَصَوَّرُ أن يُدْرِكَ المُدْرِكُ شيئًا ولا يعلمُه، وما ذاك إلا لأن الإدراكَ مِن قبيل العلم، وهو العلمُ بالمُدْرَك، غيرَ أن للعلوم مداركَ، فلاختلافِ المدارك يُخَيَّلُ إلى صاحبها أنها خارجةٌ عن قبيل العلوم، واختلافُ مداركها لا يُخْرِجُها عن كونها علومًا.

❊ **قلنا:** ليس كذلك، بل يُتَصَوَّرُ أن يُدْرِكَ المُدْرِكُ شيئًا ولا يعلمُه، كالطفل الصغير والبهيمة. وسنعود إلى هذه المسألة، إن شاء الله.

وقالوا أيضًا: كما أن الإرادةَ للشيء كراهيةٌ لضده؛ إذ لا تُتَصَوَّرُ الإرادةُ للشيء دون الكراهية لضده؛ فكذلك الإدراكُ مع العلم.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٢٥: ثم هو غير مدرك.

ومَنْ صارَ إلىٰ أن الإدراكَ يخالفُ العلمَ: استدلَّ باتفاق المحققين علىٰ أن عِلْمَ الرب تعالىٰ متعلِّقٌ بجميع المعلومات، علىٰ اختلاف وجوهها مع التفصيل؛ فلو كانت الإدراكاتُ مِن قبيل العلوم، وكان تعلُّقُها بالمُدْرَكات مِن ضَرْبِ تعلُّقِ العلوم بالمعلومات ـ لوجبَ اقتضاءُ العلمِ القديم أحكامَها وتعلُّقُها بالمُدْرَكات، وذلك يُغْنِي عن السمع والبصر وإثباتِ كونه سبحانه سميعًا بصيرًا، ووجبَ الاكتفاءُ بكونه عالِمًا، كما صار إليه البَلْخِيُّ.

ونزيدُ لهذه النُّكْتَةِ تقريرًا فنقولُ: اتفق مثبتو الصفات ونفاتُها علىٰ إحالةِ إثباتِ عِلْمَيْنِ للقديم سبحانه؛ إذ العلمُ القديمُ قائمٌ مقامَ العلوم الحادثة المختلفة.

ومَنْ صارَ إلىٰ مذهب الأستاذ فيقولُ: نحنُ وإن قلنا: إن الإدراكَ مِن قبيل العلم، فنقولُ: إنه يخالفُ العلومَ التي ليست بإدراكٍ إلا أنه يجمعُها معنًىٰ أو اسمٌ، كما قلنا في الإدراكات الخمسة: إنه يجمعُها خاصيةُ الإدراك، وإن كان السمعُ مخالِفًا للبصر، ولا يُكْتَفَىٰ بأحدهما عن الثاني. ولكنَّ الإدراكَ مِن حيثُ إنه لا يقتضِي اتصالًا ولا مقابلةً ولا انطباعَ حاسة كالعلم، غيرَ أنه يفارقُه مِن حيثُ إن الإدراكَ يقتضِي تعيُّنَ المُدْرَكِ ووجودَه، بخلاف العلم فإنه يتعلَّقُ بالمعدوم تقديرًا، ويتعلَّقُ بالجملة مِن غير تفصيل.

وقولُهم[١]: «يجوزُ أن يثبتَ للأكْمَه العلمُ بالألوان، حتىٰ يميِّزَ بعضَها عن بعض» **غيرُ مُسَلَّمٍ**.

ثم نقولُ للأستاذ: كلُّ ما يدلُّ علىٰ أن الإرادةَ ليست مِن قبيل العلوم، وعلىٰ أن العلمَ ليس من قبيل الإرادة؛ فذلك دليلٌ علىٰ أن الإدراكَ ليس من

(١) يعني: قول من قال بأن الإدراك ليس من قبيل العلوم.

قبيل العلم، والعاقلُ يَفْصِلُ بين حاله في كونه عالِمًا وبين حاله في كونه مُدْرِكًا بالحس.

وأما ما تمسَّكَ به مِن أنه لا يُتَصَوَّرُ ثبوتُ الإدراكِ دون العلم؛ فوجبَ أن يكونَ عِلْمًا ـ فذلك ممنوعٌ، كما قدَّمناه. ثم لا مُعْتَصَمَ فيه؛ فإنه إنما يستقيمُ التمسُّكُ به لو لم يَخْلُ العالِمُ عن كونه مُدْرِكًا، كما لا يخلو المُدْرِكُ عن كونه عالِمًا. وهذا عُروضُ الإرادة والكراهة التي استروحَ إليها، وليس كذلك العلمُ والإدراكُ. ولنا في الإرادة والكراهية والأمر والنهي تفصيلٌ، كما قدَّمناه في موضعه.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أن مَنْ صارَ إلىٰ أن الإدراكَ مِن قبيل العلوم، فإنه يوافقُ الخصمَ في كونه مخالِفًا للعلم الذي ليس بإدراك.

ثم نقولُ: لا يمتنعُ اقترانُ قبيلين علىٰ الجملة، ثم يُمَيَّزُ أحدُهما عن الثاني، كما قلنا في الألم مع العلم به[١]. ومَنْ قال: «إن الإدراكَ زائدٌ علىٰ العلم»، جَعَلَ مِن شرط ثبوته ثبوتَ العلم، كما قلنا في العلم مع الحياة والقدرة مع الحياة؛ فإن الحياةَ شرطٌ فيها وإن لم تكن عينَها.

❊ **فإن قال الكَعْبِيُّ**: إذا قلتُم: «إن الإدراكَ لا يقتضِي تَشَكُّلًا لِما يُدْرِكُه المُدْرِكُ ولا مقابلةً ولا كونَ المُدْرِك في جهةٍ» ـ فلا يفيدُ إلا ما يفيدُ العلمُ!

❊ **قلنا**: قد ذكرنا أن العاقلَ يُدْرِكُ تفرقةً بينهما ضرورةً.

❊ **فإن قال**: تلك التفرقةُ التي تُشِيرُون إليها إنما ترجعُ إلىٰ انطباع الحاسَّة بالمحسوس، والذي نُشِيرُ إليه ونعتقدُه إدراكًا إنما هو شعورُ النفس، وذلك

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٢٦: والأستاذ يقول: إدراك الألم هو العلم نفسه.

هو العلمُ.

* **قلنا**: العلمُ الذي يتضمَّنُه الإدراكُ محلُّه القلبُ عندنا، أو الدماغُ كما صار إليه الأوائلُ، والإدراكُ[١] محلُّه البصرُ والحَدَقَةُ، والعاقلُ يَفْصِلُ بينهما علىٰ الضرورة، ويَقْطَعُ بأنه أمرٌ وراءَ التَّخَيُّلِ والانطباعِ، ومَنْ أَدْرَكَ شيئًا بأحد حواسِّه فمحلُّ الإدراك الحاسَّةُ، ثم الإحساسُ والإدراكُ يتضمَّنُ عِلْمًا في القلب. ثم يلزمُ الكَعْبِيَّ أن ينفيَ الإدراكاتِ الخمسَ شاهدًا، ويحكمَ بأنها علومٌ وإن اختلفت مداركُها.

وكان **الإمامُ أبو القاسم الإسفراييني يقولُ**: الخلافُ بين أصحابنا في أن الإدراكَ مِن قبيل العلوم أو ليس مِن قبيله، يرجعُ إلىٰ اللفظ؛ فإن مَنْ قال: «إنه عِلْمٌ»، فإنه يقطعُ بأنه مخالفٌ للعلوم التي ليست بإدراك، ولكن تجمعُها قضيةُ الإدراك، فهما بمثابة السمع والبصر.

والشيخُ الإمامُ كان ينكرُ ذلك، ويقولُ: الخلافُ يرجعُ إلىٰ المعنىٰ.

فَصْلٌ

الإدراكُ لا يفتقرُ إلىٰ بِنْيَةٍ مخصوصةٍ عندنا، خلافًا للمعتزلة ومَنْ نحا نحوهم.

والمعتزلةُ جعلوا مِن شَرْطِ المُدْرِك حتىٰ يكونَ مُدْرِكًا في الشاهد: أن يكونَ له بِنْيَةٌ مخصوصةٌ، سواءٌ أثبتوا الإدراكَ زائدًا علىٰ المُدْرِك أو نفوه.

وستأتي هذه المسألة في كتاب الإنسان، إن شاء الله، غيرَ أَنَّا نذكرُ هاهنا ما يقعُ به الاستقلالُ، مع إحالة البَسْطِ علىٰ موضعه.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٢٦: الذي هو الإبصار.

فنقولُ لِمَنْ وافقَنا في إثبات الإدراك: أجمعنا على أن المُدْرِكَ مُدْرِكٌ بإدراك، وأن الإدراكَ لا يقومُ إلا بجزءٍ مِن الجملة، ويستحيلُ انبساطُه على محلين وأكثر، وإذا قام بالجوهر الواحد [أفادَ حكمًا له][(١)]؛ فلا أثرَ للجواهر المحيطة به؛ فإن كلَّ جوهر مختصٌّ بحيِّزٍ موصوفٌ بأعراضه. وكما لا يُؤَثِّرُ جوهرٌ في جوهر، فلا يثبتُ حكمُ عَرَضِ جوهرٍ لجوهر آخر، ولا يختلفُ حكمُ الجوهر في تفرُّدِه وانضمامِه إلى غيره. وإذا جاز قيامُ الإدراك به مع اتصاله بالجواهر، جاز قيامُه به مع تفرُّده؛ فإنه لا يَحُولُ عن صفته، تفرَّدَ أو انضمَّ إلى غيره؛ إذ لا أثرَ لِمَا انضمَّ إليه فيه.

❊ **فإن قيل**: هذا الذي ذكرتُموه ينتقضُ بالاجتماع؛ فإنه يقومُ بالجوهر عند انضمام غيره إليه، ولا يقومُ به عند انفراده، وصفتُه لم تتغير بالانفراد والانضمام.

❊ **قلنا**: ما يقومُ بالجوهر عند انضمام غيره إليه مماثلٌ لِمَا يقومُ به عند تفرُّدِه؛ فإنه إنما يقومُ به ما يُخَصِّصُه بحيِّزه، وحكمُه في ذلك لا يختلفُ، ولكنَّ الكونَ القائمَ به يُسَمَّى اجتماعًا في حالٍ ولا يُسَمَّى اجتماعًا في حال. وهذا [على][(٢)] قولِ مَنْ لم يجعل للاجتماع معنًى زائدًا على الكون المُخَصِّص.

وجوابٌ آخرُ: وهو أن الإدراكَ لا تقتضِي صفةُ نفسِه[(٣)] جمعًا وضَمًّا، والاجتماعَ متضمِّنٌ لنفسه ضَمًّا، ولا يستريبُ مُحَصِّلٌ في الفرق بين القبيلين.

ونقولُ لابن الجُبَّائي: ما الذي تريدُه بالآفة التي تنفيها عن الحيِّ ليكون

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٢٧.
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٢٨.
(٣) هذه الكلمة قرأها ناسخا (س) و(ج) هكذا: «لا يقتضي صفة نفسية». والمناسب ما أثبتُّه.

مُدْرِكًا؟ فإن عَنَيْتَ: جميعَ الآفات، فليس ذلك شرطًا في كونه مُدْرِكًا بالإجماع، وإن عَنَيْتَ به: آفةً مجهولةً، فذلك غيرُ مقبول منك، وفي تعيينها إثباتُ الإدراك وضده.

والذين أثبتوا الإدراكَ قضوا بقيامه بالجوهر الواحد، وشرطوا اتصالَ جواهرَ بمحلِّ الإدراك، وقد بَيَّنَّا: أنه لا أثرَ لِمَا يتَّصِلُ بمحله إذا كان الإدراكُ مقصورًا على محله. والذين نفوا الإدراكَ وزعموا: أن المُدْرِكَ هو الحيُّ الذي لا آفةَ به ـ شرطُوا البِنيةَ أيضًا شاهدًا.

فنقولُ: لو كانت البِنْيَةُ شرطًا في كون المُدْرِك مُدْرِكًا، لوجبَ طَرْدُ ذلك شاهدًا وغائبًا؛ فإن الشروطَ يجبُ طَرْدُها (١٤٥/ف) إجماعًا. وقد ثبت كونُ الربِّ سبحانه مُدْرِكًا سميعًا بصيرًا عند الجميع، مع تعاليه عن كونه جسمًا مبنيًّا.

* **فإن قالوا:** إنما نشترطُ البِنْيَةَ في المُدْرِك بالإدراك، كما نشترطُ ذلك في الحيِّ بالحياة والعالم بالعلم، والربُّ سبحانه مُدْرِكٌ لا لمعنًى.

* **قلنا:** إن استقام[1] هذا العذرُ للقدماء من المعتزلة، لم يستقم لابن الجُبَّائي؛ فإنه نفى الإدراكَ شاهدًا وغائبًا، وزعم أن المُدْرِكَ مفتقِرٌ إلى البِنْيَة لكونه مُدْرِكًا.

ثم نقولُ: ما ذكرتُموه ينتقضُ على أصلكم؛ فإنكم قلتُم: لَمَّا كانت الحياةُ شرطًا في ثبوت العلم والقدرة شاهدًا، كان كونُ الحيِّ حيًّا شرطًا في كونه عالِمًا قادرًا. ثم قلتُم على طَرْدِ ذلك: «إن الباري تعالى عالِمٌ قادرٌ، وكونُه عالِمًا قادرًا مشروطٌ بكونه حيًّا»، مع نفي الحياة والعلم والقدرة؛ فيلزمُكم أن

---

(١) في الغنية للشارح ٢/ ٧٢٨: قلنا: هذا بناء فاسد على فاسد؛ فإن هذه الصفات لو كانت مفتقرة إلى البنية، لافتقرت أحكامها إلى البنية، ثم إن استقام...

تقولوا: «كونُه سبحانه مُدْرِكًا مشروطٌ بكونه مبنيًّا، وإن كان مُدْرِكًا لنفسه».
وكما أن نفيَ العلم والقدرة لا يُخْرِجُ العالِمَ والقادرَ عن اقتضاء الشرط؛ كذلك نفيُ الإدراك.

❊ **فإن قالوا:** الباري تعالىٰ ليس يُدْرِكُ بحاسَّةٍ وآلةٍ، كما لم يَفْعَل بآلةٍ وأداةٍ، والواحدُ مِنَّا مفتقِرٌ إلىٰ ذلك؛ فلا يجوزُ اعتبارُ القديم في هذا الأمر بالمحدَث.

❊ **قلنا:** فليكن القديمُ سبحانه مُسْتَغنِيًا في كونه عالِمًا قادرًا عن كونه حيًّا، كما استغنىٰ عن العلم والقدرة والحياة والآلة.

❊ **فإن قالوا:** لا تُعْقَلُ العالِميةُ والقادريةُ دون كون الموصوف بهما حيًّا.

❊ **قلنا:** فقد قلتُم: لا يُعْقَلُ[1] كونُ المُدْرِك مُدْرِكًا شاهدًا دون أن يكون مبنيًّا، والشرطُ لا يختلفُ شاهدًا وغائبًا.

ثم عندنا: المُدْرِكُ مُدْرِكٌ بإدراك يخلقُه اللهُ تعالىٰ له؛ فيُشْتَرَطُ في كونه مُدْرِكًا ثبوتُ الإدراك مع الحياة فقط.

فَصْلٌ

قد أَطْبَقتِ المعتزلةُ علىٰ أن المُدْرِكَ مِنَّا لا يُدْرِكُ إلا بأدواتٍ وآلاتٍ، كالحاسَّةِ ونحوها.

قالوا: ومِن أدوات الرؤية: الأشعةُ، فتنبعثُ مِن[2] كل حاسَّةٍ سليمةٍ أشعةٌ عند فتح الأجفان، وهي أجسامٌ مضيئةٌ تتشكَّلُ وتتحرَّكُ وتستقيمُ وتَعْوَجُّ.

---

(١) في الأصل: يعلل. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٢٩.
(٢) في الأصل: فتبعث في. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٢٩.

فإذا اتصلَ الشعاعُ المنبعثُ من الناظر لشيء على حَدٍّ معلومٍ مع استقامة واستداد، ولم يَقْصُر عن حَدِّ الحاجة ولم يَنْبُ عنه، بل يتصلُ ويَتَشَبَّثُ به ـ فيُرَىٰ عند ذلك ما يتصلُ به الشعاعُ. وإنما يُرَىٰ ما يتصلُ به أو بمحله الشعاعُ، وإنما قالوا: «بمحلِّه»؛ فإن الألوانَ مرئيةٌ، والشعاعُ لا يتصلُ بها وإنما يتصلُ بمحالِّها.

قالوا: وإذا بَعُدَت المسافةُ بين الرائي وبين المرئي، بحيثُ تتبدَّدُ الأشعةُ ولا تتصلُ بالمرئي على سَداد ـ فلا يُرَىٰ، وكذلك إذا[١] قَرُبَت المسافةُ بينهما، بحيثُ لا ينبعثُ الشعاعُ، فلا يُرىٰ.

قالوا: ولذلك لا يَرىٰ الرائي باطنَ أجفانه.

قالوا: وإذا تَعَرَّجَت الأشعةُ وتَلَوَّتْ، فربما يُرَىٰ الواحدُ اثنين. وإذا تحقَّقَ انبعاثُ الشعاع على الاستداد، غيرَ أنه اعترض مانعٌ يمنعُ من الاتصال بالمرئي ـ فلا يُرىٰ أيضًا. وإذا لم يكن في القاعدة التي هي مُتَّصَلُ الشعاع تَضَرُّسٌ، فلا تتشبثُ الأشعةُ به لصقالته ـ فلا يُرىٰ أيضًا، بل إذا كان كذلك، فترتدُّ الأشعةُ إلى الرائي؛ فيرىٰ عند ذلك نفسَه.

قالوا: وإذا تَقَدَّرَ جسمٌ صقيلٌ في مقابلة الرائي، وقُدِّرَ في مقابلة ذلك الجسم الصقيل جسمٌ آخرُ صقيلٌ يُحاذي قَفَاه ـ فإنه يَرىٰ في المرآة التي تُقابِلُ وجهَه قَفَاه؛ وإنما ذلك لتردُّدِ الشعاع بين المرآتين، ورَدِّ إحداهما[٢] الشعاعَ إلى الأخرىٰ[٣]، ورَدِّ ما يقابلُ الرائي الشعاعَ إلى الحَدَقةِ؛ ولذلك يَرَىٰ[٤]

---

(١) في الأصل: وكذلك فلا يرىٰ. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٣٠.

(٢) في الأصل: أحدهما. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٣٠.

(٣) في الأصل: الآخر. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٣٠.

(٤) يعني: الرائي.

القمرَ إذا نَظَرَ في الماء.

قالوا: والناظرُ في جسم طويل صقيل يَرىٰ وجهَه طويلًا ؛ فإن الجسمَ الصقيلَ ينعكسُ الشعاع علىٰ شكله. والناظرُ في الماء يرىٰ نفسَه مُنَكَّسًا ؛ وذلك لاختلاف تَرْدَادِ الأشعة وتباين[1] قواعدها وانعواج مباعثها.

قالوا: وللأشعة حدٌّ معلومٌ وقَدْرٌ محدودٌ، والزيادةُ عليه تمنعُ مِن الإدراك ؛ ولذلك لا نرىٰ جِرْمَ الشمس ؛ لإفراط الشعاع ومجاوزته الحدَّ. وقد قيل: «أَحَدُّ الحيوانات بَصَرًا البُومُ» ؛ ولذلك لا يَرىٰ النهارَ ؛ فإن كثرةَ أشعة عينيها إذا انضمَّت إلىٰ شعاع الشمس جاوزت الحدَّ، وإذا جَنَّ الليلُ وانفردت أشعةُ عينيها رأت حينئذ.

قالوا: واللطيفُ إنما يُرَىٰ بقوة الأشعة ؛ ولذلك نَرَىٰ الهَبَاءَ إذا تَخَرَّقَت أشعةُ الشمس في كُوَّة ومنفذ، وليس نَرىٰ ذلك في الهواء مِن غير شمس.

والدليلُ علىٰ فساد ما قالوه أوجهٌ:

منها: أن القولَ في الأشعة واشتراطِها مُتَرَتِّبٌ علىٰ اشتراط الحاسَّة والبِنْيَةِ المخصوصة، وقد أوضحنا: أن المُدْرِكَ في كونه مُدْرِكًا غيرُ مفتقر إلىٰ شيء منها، بل يكفي في ثبوت الإدراك حياةُ المحل وانتفاءُ أضداده. ولو كان الشعاعُ شرطًا في الرؤية، لوجبَ طَرْدُ الشرط شاهدًا وغائبًا، ولَمَّا ثبت أن الربَّ سبحانه يرىٰ المرئياتِ، مع استحالة اتصال شعاع وانبعاث ـ وجبَ القضاءُ بأن ذلك غيرُ مشروط أصلًا.

ثم نقولُ: الأشعةُ عندكم أجسامٌ مضيئةٌ مُشَكَّلةٌ، والأجسامُ لا تدخلُ

---

(١) قرأها ناسخا (س) و(ع): وبيان. ورسم الكلمة في الأصل محتمل، وما أثبته هو الموافق لما في الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٣٠).

تحت مقدور البشر ، بل الربُّ سبحانه منفردٌ بإبداعها ، وإذا كان كذلك فنبني عليه مَقْصدَنا ونقولُ: أتزعمون أن الأشعةَ المنبعثةَ من سواد الحدقة يخلقُها الله تعالىٰ ابتداءً عند فتح الأجفان ، أو تزعمون أنها كانت مُدَّاخِلَةً في أجزاء الحدقة وقتَ طَبْقِ الأجفان ، فإذا انفتحت انبعثت الأشعةُ ؟

فإن زعموا أنها مِن خَلْقِ الله تعالىٰ ابتداءً ؛ فينبغي [أن](١) يجوزَ فَتْحُ الأجفان مِن غير أن يَخْلُقَ الله تعالىٰ الأشعةَ ؛ فإنه لا يتحتَّمُ عليه تعالىٰ خَلْقُ ضَرْبٍ مِن الأجسام ، باتفاقٍ من العقلاء . ولَئِنْ صار صائرون إلىٰ وجوب خلق أجناسٍ من الأعراض مع خَلْقِ الجواهر ، فلم يَصِرْ صائرٌ إلىٰ وجوب خَلْقِ أجسامٍ عند إطباق أجسام أو عند انفتاحها . وليَجُزْ علىٰ مقتضىٰ ذلك أن يفتحَ الصحيحُ غيرُ المَئُوفِ أجفانَه في ضوء النهار ، ولم يخلق اللهُ تعالىٰ الأشعةَ ، فلا يرىٰ شيئًا ، وذلك مستحيلٌ عند المعتزلة .

وإن زعموا أن الأشعةَ مُتَسَتِّرةٌ بالأجفان ، وأنها تنبعث عند فتحها ؛ فذلك باطلٌ مِن أوجه ، أحدُها: أن الجسمَ إذا لم يكن صقيلًا فليس تُدَاخِلُه أجرامٌ ، وإذا صُقِلَ فلم ينقلب عن هيئته وصفته ، فما بالُ الأشعة شَابَكَتْهُ ودَاخَلَتْهُ ولم تكن تُدَاخِلُهُ قَبْلُ ؟ ثم إن جازَ ذلك ، فَلِمَ حكمتُم بوجوبه ؛ فليس كلُّ ما جازَ وجبَ ؟

ثم نقولُ: مِن حكم الأجسام: أنها سواءٌ علىٰ أحيازٍ ، وما هذا سبيلُه كيف يرجعُ إلىٰ باطن العين عند الانطباق في الأجفان وكيف ينبعثُ منه ؟! بل يجبُ تصويرُ تخلخلٍ في باطن العين بحيثُ تَسَعُ الأشعةَ ، ولم يشترط أحدٌ كونَ إنسان العين مُتَخَلْخِلًا .

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٣١ .

ثم نقولُ: كيفَ تجتمعُ تلك الأشعةُ مع كثرتها في إنسان العين، مع صغر حجمه وقلة تخلخله؟! وإذا فتحَ الناظرُ أجفانَه يرىٰ مُتَّسَعَ الهواء إلىٰ السماء، ويرىٰ السهلَ والجبلَ، وإنما يتراءىٰ له ذلك عندهم باتصال أشعة بها، وكيف تَسَعُ بِنْيَةُ العين هذه الأشعةَ مع كثرتها؟!

ويقالُ لهم: ما المُوجِبُ لانبعاث الأشعة من الناظر؟ وهَلَّا استقرَّت في أحيازها مجاورةً أو مُسْتَتِرةً!

❊ فإن قالوا: المُوجِبُ لانبعاثها فَتْحُ الأجفان وتقليبُ الحدقة وانقباضُها وانبساطُها، فتُوَلِّدُ حركاتُ الحدقة والأجفان دَفْعَ الأشعة وانبعاثَها.

❊ قلنا: القولُ بالتولُّدِ باطلٌ. علىٰ أن معظمَ القائلين بالتولُّد منعوا توليدَ الحركات، وزعموا أن المُوَلِّدَ هي الاعتماداتُ.

علىٰ أَنَّا نقولُ: مَنْ قُطِعَتْ أجفانُه وسَكَنَ حدقتُه، فإنه يرىٰ لا مَحالةَ؛ فبطل أن يكونَ المُوجِبُ لذلك تقليبَ الحدقة وفَتْحَ الأجفان.

❊ فإن قالوا: في الحاسة اعتماداتٌ تُوجِبُ دَفْعَ الأشعةِ وبَسْطَها.

❊ قلنا: الاعتماداتُ اللازمةُ علىٰ أصلكم: إما أن تقتضي هُوِيًّا كاعتماد الثقيل، أو تَصَعُّدًا كاعتماد لهيب النار، وما عدا ذلك مِن الاعتمادات فإنها مُجْتَلَبَةٌ مكتسَبة. ومَنْ نظرَ يَمْنةً أو يَسْرةً، فليس يكتسبُ اعتماداتٍ في جهة اليمين واليسار، ولا يُحِسُّ بها حَسَبَ إحساسِه تحريكَ يده يَمْنَةً أو يَسْرةً؛ فثبت أنه ليس في الحاسة اعتمادٌ لازمٌ ولا مُجْتَلَبٌ في جهة الرائي[1]؛ فبطل قولُهم في الأشعة بطلانًا ظاهرًا.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٧٣٢: المرئي.

ثم إِنَّا نتمسَّكُ عليهم بعد بطلان أصولهم، بأمثلةٍ تَهُدُّ أركانَهم وتُوضِّحُ بطلانَ ما عوَّلوا عليه:

فمِن ذلك: أن نقول: لو صَحَّ ما قلتُمُوهُ مِن اتصال الشعاع وانعكاسه، لوجبَ أن يقال: إذا نَظَرَ الناظرُ في الجسم الصقيل، كالمرآة ونحوها، فيجبُ أن يَرىٰ نفسَه ولا يرىٰ المرآةَ؛ فإن الشعاعَ ما يَقْعُدُ عليها، بل ارتدَّ مِن الجسم الصقيل إلىٰ الناظر. ولا مَخْلَصَ لهم مِن هذا الإلزام.

❊ **قال ابنُ الجُبَّائي**: إنما يرىٰ المرآةَ؛ لأن الطبقةَ العُليا منها لا تخلو عن تَضَرُّسٍ، فتتشبَّثُ أجزاءٌ مِن الأشعة بمواضع التضرُّسِ مِن المرآة ولا تنعطفُ؛ فإنما يرىٰ المرآةَ بتلك الأجزاء.

❊ **وهذا الذي قالوه تَحَكُّمٌ**؛ لأن مِن حكم الصقيل: أن يدفعَ الأشعةَ ويعكِسَها، إذا تساوت أجزاؤُه وتقاربت وتضرَّسَت. علىٰ أَنَّا نَفْرِضُ الكلامَ في جسمٍ صقيلٍ متساوي الأجزاء من غير تضريس. ولا جوابَ لهم عنه.

ثم نقولُ: لو صَحَّ ما قالوهُ، لرأىٰ الرائي مواضعَ التضريس منها دون غيرها. ثم نَفْرِضُ الكلامَ في الناظر في الماء الصافي الراكد الذي لا حراكَ به ولا تضرُّسَ. ولا جوابَ [لهم][1] عنه.

ومِمَّا نتمسَّكُ به في إبطال كلامهم (١٤٦/ف) **في الأشعة**: أن نقولَ: لو مَثُلَ جوهرٌ فَرْدٌ بين يدي الناظر في سَمْتِ شعاعه، فلا يراه، وقد اتصلَ به شعاعٌ علىٰ استدادٍ ويَقْعُدُ عليه، فما بالُه لا يراه؟

❊ **فإن قالوا**: الجوهرُ الفَرْدُ يستدعي كثرةَ الأشعة.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٣٢.

* **قلنا:** فما بالُه رآه منضمًّا إلىٰ غيره مِن الجواهر، وقد علمنا أنه لم يَخُصُّه مِن الشعاع إذا كان مع جواهر، أكثرُ مما كان يَخُصُّه إذا كان منفردًا. والشعاعُ المنبسطُ علىٰ أجزاء الجبل الشامخ، ما باله لا يُكْتَفىٰ به في الجوهر الفَرْدِ، وشأنُ ما يُكْتَفىٰ به في رؤية الكثير أن يُكْتَفىٰ بقليلٍ منه في القليل.

ومِمَّا نتمسَّكُ به: أن نقول: إنْ شَرَطْتُم في الرؤية اتصالَ شعاعٍ بالمرئي؛ فيجبُ أن تحكموا بأن اللونَ لا يُرَىٰ؛ مِن حيثُ لا يتصلُ بالعَرَضِ شيءٌ، وإنما يتصلُ الجسمُ بالجسم.

* **فإن قالوا:** إنما يُرىٰ ما يَصِحُّ أن يُرَىٰ إذا اتصلَ الشعاعُ به أو بمحله.

* **قيل:** فما بالُ الطَّعْمِ لا يُرىٰ، وكذلك الرائحةُ ونحوهما، وقد اتصل الشعاعُ بمحلهما.

* **قالوا:** احترزنا بقولنا: «ما يَصِحُّ أن يُرىٰ» عن الطَّعْم والرائحة ونحوهما؛ فإنها لا يَصِحُّ أن تُرىٰ، خلافَ اللون.

* **قلنا:** هذا الآنَ تناقضٌ منكم؛ فإنكم قلتُم في الدليل علىٰ أن الباريَ تعالىٰ لا يُرىٰ: «لو رُئِيَ لاتصلَ الشعاعُ به أو بمحلٍّ يُقَدَّرُ له، ولَمَّا استحال منه الوصفان امتنعت رؤيته»، وليس يمتنعُ اتصالُ الشعاع بمحل الطَّعْم؛ فأَجِيزُوا رؤيتَه كما أَجَزْتُم رؤيةَ اللون؛ فإنكم علَّلْتُم صحةَ الرؤية وعَرَفتُم جوازَه بأحد هذين الشرطين؟

* **وإن قالوا:** نحن نقولُ: إذا رُئِيَ الشيءُ فشَرْطُ رؤيته اتصالُ الشعاع به أو بمحله. ولسنا نقولُ: إن الشعاعَ إذا اتصلَ بجِرْمٍ يجبُ أن يُرىٰ جميعُ أعراضه؛ فإن المشروطَ يقتضي الشرطَ، والشرطَ لا يقتضي المشروطَ.

* **قلنا**: الشرطُ لا يقتضي المشروطَ ولكن يُصَحِّحُه، فإن كان اتصالُ الشعاع شرطًا في صحة رؤية الشيء؛ فجوِّزوا رؤيةَ أعراض الجوهر؛ لاتصال الشعاع به، وإلا فأبدوا فرقًا بين اللون والطَّعْم. وقد قلتُم: «إنما يُرىٰ اللونُ؛ لأنه اتصل الشعاعُ بمحله»، فلما انتقضَ كلامكم[١] بالطَّعم والرائحة، تركتُم هذا الكلامَ وقلتُم: «إنما فَرَضْنَا الكلامَ فيما تَصِحُّ رؤيتُه، والطَّعْمُ مِمَّا لا تصحُّ رؤيتُه»، فبِمَ عرفتُم صحةَ رؤية اللون واستحالةَ رؤية الطعم؟

* **فإن قالوا**: لو كان الطَّعْمُ مرئيًّا لرأيناه.

* **قلنا**: بِمَ تنكرون علىٰ مَنْ يقولُ: إنما لم تروا الطَّعْمَ؛ لأن اللهَ تعالىٰ لم يخلق لكم رؤيتَه، كما أنكم لا تعلمون أشياءَ؛ لأن اللهَ تعالىٰ لم يخلق لكم علمًا بها، وإن كانت مما يَصِحُّ أن يُعْلَمَ.

ثم نقولُ: قولُكم: «إنما يُرىٰ اللون؛ لاتصال الشعاع بمحله» باطلٌ؛ فإن الجسمَ قد يُرىٰ مِن بُعْدٍ ولا يُرىٰ لونُه، وقد اتصل الشعاعُ بمحله.

* **فإن قالوا**: الجسمُ الذي أشرتُم إليه غيرُ مرئيٍّ علىٰ الحقيقة، وإنما تُرىٰ أجزاءٌ مِن الهواء مُشَكَّلَةٌ علىٰ شَكْلِه.

* **قلنا**: هذا جَحْدٌ للحِسِّ والضرورة، كيفَ ولو لم يكن مرئيًّا لوجبَ أن لا يَفْصِلَ الناظرُ إليه بين إقباله وإدباره؛ فإن الأجزاءَ الهوائيةَ لم تَزُل عمَّا كانت عليه مِن الصفات. ولو كانت حُجُبًا حائلةً، لوجبَ أن يكونَ الجسمُ المُحْتَجِبُ بها بمثابة الجسم المُحْتَجِب بالجبال والجدران.

ويقالُ لهم: بِمَ عرفتُم أنكم قد رأيتُم شيئًا من الأجسام؟ وبِمَ تنكرون

---

(١) في الأصل: كلام. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٣٤.

علىٰ مَنْ يقولُ: إنما المَرْئِيُّ أجزاءٌ مِن الهواء متشكِّلةٌ بشكل الجسم؟ فكلُّ ما تنفصلون به فهو مُتَمَسَّكُنا.

ومِمَّا نتمسَّكُ به في إبطال اشتراط الأشعة في الرؤية: أن نقولَ: لو أُوقِدَت النارُ في بيتٍ مظلم بالليل، ووقفَ بالقرب منها واقفٌ، ووقفَ في الظلام عند منقطع الضوء واقفٌ، فالذي في الظلام يُبْصِرُ الذي في الضوء، والذي في الضوء لا يُبْصِرُ الذي في الظلام، وسبيلُهما في انبعاث الشعاع وتَقَعُّدِه واحدٌ.

❊ **فإن قالوا:** ضوءُ النار يَبْهَرُ شعاعَ الواقف بجنبها، فلا يَخْرِقُ شعاعُه الظلمةَ.

❊ **قلنا:** غلبةُ الشعاعِ إذا كانت تَحْجُزُ [الواقفَ بالقرب من النار، فلأن تحجُزُ أجزاءُ الظلمة الواقفَ في الظلام أَوْلَىٰ؛ فإن الظلمةَ بِحَجْزِ][1] الشعاعِ ومنافرته أَوْلَىٰ.

ثم نقولُ: لو جمعهما جميعًا الضوءُ، لرأىٰ كلُّ واحد صاحبَه، وإن كان بينهما بُعْدٌ. ولو كانت غلبةُ الضوء تَبْهَرُه وتمنعُه مِن رؤية صاحب الظلمة، فلأن تمنعُه عن رؤية نفسه ومَنْ بالقرب منه في شعاع النار أَوْلَىٰ.

ويقالُ لهم: الحُجُبُ عندكم تَحْجُزُ الأشعةَ وتمنعُ رؤيةَ ما وراءها، فيجبُ علىٰ ذلك أن لا يَرَىٰ الرائي ما في الإناء المتخذ من البِلَّوْرِ والزجاجِ؛ فإن الشعاعَ لا يتصلُ به.

❊ **فإن قالوا:** في الزجاج والبِلَّور تَخَلْخُلٌ تَنْفُذُ فيه الأشعةُ.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٣٥.

* **وهذا لا حاصلَ له**؛ فإنا نعلمُ أن المُسُوحَ والسُّتُورَ أجدرُ بالتخلخل مِن البِلَّوْرِ، فما بالها تَحْجُبُ؟!

* **فإن قالوا:** أجزاءُ البِلَّوْرِ مضيئةٌ، فهي مِن المُعِينَاتِ على الرؤية.

* **قلنا:** النارُ أَلْطَفُ مِن الزجاج والبِلَّوْرِ، فما بالها تمنعُ الرائي عن رؤية ما وراءها؟!

* **فإن قالوا:** إنما كان كذلك؛ لاضطراب النار والتهابها.

* **قلنا:** فيجبُ على قضية هذا الكلام: أن لا يُرى الرائي في مَهَبِّ الريح؛ فإن ذلك يُبَدِّدُ الأشعةَ.

ويقالُ لهم أيضًا: إذا فَتَحَ الناظرُ أجفانَه، فإنه يرى السماءَ، على بُعْدِها منه؛ فكيف اتصلَ الشعاعُ بها على بُعْدِها في أَوْحَى[1] ما يُقَدَّرُ؟!

* **فإن قالوا:** يمنعُه[2] الهواءُ بالشمس أو بالكواكب ينتصب آلةً للفاتح أجفانَه.

* **قلنا:** فقد بطلَ دعواكم: «أن شرطَ الرؤية أن يتصلَ الشعاعُ بالمرئي ويَتَقَعَّدَ عليه»، وبالضرورةِ نَعْلَمُ أن الناظرَ إلى الكواكب يرى الكواكبَ قبل اتصال الشعاع به.

ثم نقولُ: لو قُدِّرَ في أقصى الجو في جهة السماء أشخاصٌ، لَمَا رآها الناظرُ، فهلَّا يراها بمثل هذا الضوء!

وأما ما تمسَّكُوا به مِن الصُّوَرِ والأمثلة: فسبيلُ الكلام عليها أن نقول: لِمَ

---

(١) أي: أسرع.

(٢) كذا في الأصل. وفي الغنية للشارح (ل: ١٠٥): أشعة.

زعمتُم أن ما ذكرتموه مِن أحكام الإدراكات مُسْتَنِدٌ إلىٰ ما ادعيتموه مِن انبعاث الأشعة وتَقَعُّدِها علىٰ مطارحها؟

❊ فإن قالوا: عَلِمْنَا ضرورةً وقوعَ الإدراكات علىٰ الوجوه المنقسمة في صورة الاستشهاد، ولا نعلمُ مقتضِيًا لها غيرَ ما ذكرناه.

❊ قلنا: لا يَنْتَصِبُ عدمُ عِلْمِكم عَلَمًا في إثبات ما نُوزِعْتُم فيه، وما يُؤَمِّنُكم أنكم ذَهَلْتُم عن دَرْكِ الصواب؛ فلا تجدون مَخْلَصًا مِن هذه الطِّلْبَةِ.

ثم نقولُ: بِمَ عرفتُم أن ما عوَّلتُم عليه مِن قضية العقل؟ وما أنكرتُم أن ذلك مِن مُوجَبِ اطراد العادات؟ وقد علمتُم أمورًا استمرَّت فيها العاداتُ، وفي مقدور الله تعالىٰ خَرْقُ العادات فيها، وذلك كاطرادِ العادة في إعقاب الأكلِ والشربِ الشِّبَعَ والرِّيَّ، وإعقابِ تناولِ السُّموم زُهُوقَ الروح. وكذلك جملةُ الأمور المرتَّبة علىٰ أسبابٍ في مُطَّرَدِ العادة.

ثم المسلمون مُجمعون علىٰ أن هذه الأسبابَ ليست مُوجِبَةً لتلك الأمور، ولا هي شرائطَ فيها في حكم العقل، وأن الرَّبَّ سبحانه مقتدرٌ علىٰ خَلْقِ هذه الأمور ـ أعني: الموتَ والحياةَ والشِّبَعَ والرِّيَّ ـ دون هذه الأسباب، كما هو مقتدرٌ علىٰ خَلْقِ بَشَرٍ مِن غير أبوين. ومَنْ تَشَبَّثَ بمحضِ اطراد العادات، جَرَّهُ إلىٰ مساهمة الطامعين في مَنْعِ وقوعِ بَشَرٍ لم يَحْتَوِ عليه رَحِمٌ ولم ينتظِمْه صُلْبٌ. وقد أجرىٰ اللهُ تعالىٰ العادةَ بأنه إنما يخلقُ لنا الرؤيَةَ للشيء إذا كان الهواءُ الذي بيننا وبين ما نراه مضيئًا.

ومِمَّا يلزمُ سالكَ هذه الطريقة موافقةُ أصحاب النجوم والهيئات، في صَرْفِهم اختلافَ أحوال الهواء في فصول السنة وغيرِها من الكائنات إلىٰ حركات الأفلاك وإلىٰ امتزاج العناصر، وفيهم مَنْ يَجْتَزِئُ في إثبات ذلك

بالاستقراء، ولا مُتَشَبَّثَ لأصحاب الأشعة غيرُ الاستقراء.

❖ **وأقصىٰ ما يتمسَّكون به**: أن يقولوا: لو جازَ إسنادُ هذه الأمور إلىٰ العادات، لجازَ أن يقال: تَضَادُّ المتضادات مُنْصَرِفٌ إلىٰ استمرار العادات، وفي مقدور الله تعالىٰ الجمعُ بين السواد والبياض، وإن كان مستبعَدًا في العادة.

※ **قلنا**: هذا الذي ذكرتُم ضَمُّ دعوىٰ إلىٰ دعوىٰ؛ فَلِمَ زعمتُم: أن المتنازَعَ فيه بمثابة ما استشهدتُم به؟ فلا يجدون إلىٰ ذِكْرِ وَجْهٍ في الجمع سبيلًا. ثم نحن عَلِمْنَا وكافةُ العقلاء معنا ضرورةَ استحالةِ اجتماع السواد والبياض، ولم نستفد العلمَ بذلك عن اطرادِ عادةٍ؛ فهل تجدون إلىٰ دعوىٰ الضرورة في المتنازَع فيه سبيلًا؟

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أن للسواد حقيقةً يُعْلَمُ عليها، وبها يتميَّزُ عن البياض، وكذلك للبياض خاصيةٌ يختصُّ بها، وبها يتميَّزُ عن السواد وغيره، ونعلمُ البياضَ القائمَ بالمحل علىٰ تلك الحقيقة. فلو قَدَّرْنَا جوهرًا يجتمعُ فيه السوادُ والبياضُ، لَمَا صَحَّ العلمُ به، بل يستحيلُ أن يَضْبِطَه العلمُ، كما يستحيلُ أن تُعْلَمَ الذاتُ علىٰ (١٤٧/ف) حقيقتين متغايرتين أو متضادتين، وذلك سَفْسَطَةٌ؛ فإن العلمَ يتعلَّقُ بالشيء علىٰ ما هو به، وإنما نُشِيرُ بقولنا: «علىٰ ما هو به» إلىٰ الحقيقة التي تُلازِمُ الشيءَ وتخصُّه، ولولا ذلك لَمَا عُقِلَ العلمُ.

ثم نقولُ لابن الجُبَّائي وشيعتِه: قد رددتُم علىٰ النَّظَّامِ مصيرَه إلىٰ أن الأصواتَ أجسامٌ تَقْرَعُ المسامعَ، والذي ذكره النَّظَّامُ مِن الشواهد أقربُ إلىٰ الاتساق والانتظام مما ذكرتموه؛ فإن الذي يَسُدُّ صِمَاخَيْهِ لا يَسْمَعُ، والمنغمسَ في الماء لا يَسْمَعُ، إلىٰ غير ذلك مِن شبهاته. ثم مع وضوح الأمثلة التي اسْتَشْهَدَ بها رددتُموه إلىٰ العوائد؛ فَلِمَ أنكرتُم مِثْلَ ذلك فيما ادعيتُموه؟

ولا مَخْلَصَ لهم عن هذا العكس بوجه.

فهذا سبيلُ الكلام على شُبَهِهم على الجملة.

ومِمَّا يَصْعُبُ مَوْقِعُهُ عليهم: أن نقول: لَئِنْ كان الجوهرُ الفَرْدُ لا يُرىٰ لِلطافته، فما بال لونِه لا يُرىٰ وقد اتصلَ الشعاعُ بمحله؟! وهذا يَقْوَىٰ على ابن الجُبَّائي؛ حيثُ جوَّزَ تعلُّقَ الرؤيةِ بسوادٍ يُقَدَّرُ في غيرِ مَحَلٍّ.

وقد أوضحنا: أن «فَصْلَ[1] المرآةِ» مِن أوضح الحجج عليهم، وسنعودُ إلىٰ هذا، إذا انتهينا إلىٰ كلام الأستاذ أبي إسحاق، إن شاء الله.

فَصْلٌ
في ذِكْرِ أجناسِ الإدراكات

ما صارَ إليه أهلُ الحق: أن الإدراكاتِ شاهدًا خمسةٌ: السمعُ، والبصرُ، والإدراكُ المتعلِّقُ بالروائح، والإدراكُ المتعلِّقُ بالطُّعُوم، والإدراكُ المتعلِّقُ بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة. فهذه الإدراكاتُ في إطلاق الأئمة رضي الله عنهم.

قال القاضي: والذي عندي: أن إدراكَ الحيِّ مِن نفسه الآلامَ واللذاتِ ضَرْبٌ مِن الإدراك، وهو خارجٌ عن قبيل الإدراكات الخمسة، زائدٌ علىٰ العلم بالآلام واللذات.

وذهبَ أكثرُ الأصحابِ إلىٰ أن إدراكَ الألم واللذة هو العِلْمُ بهما مِن غير زائد.

---

(١) كذا قرأها ناسخ (ع)، بينما قرأها ناسخ (س): «صقل».

وقال الإمامُ: والصحيحُ عندي ما اختاره القاضي؛ والدليلُ عليه: أن إحساسَ الألم مع العلم به بمثابة إحساس كل محسوسٍ مع العلم به، ولو جاز المصيرُ إلىٰ أن إدراكَ الألم عينُ العلم به، لجازَ طَرْدُ هذا القول في كلِّ إدراكٍ ومُدْرَكٍ.

والذي يوضحُ ذلك: أن العاقلَ يَفْصِلُ بين حاله وهو مُحِسٌّ للألم وبين حاله وهو مُسْتَيْقِنٌ حصولَ الألم به، والعلمُ يتعلَّقُ بما مضىٰ مِن الآلام وبالواقع منها في الحالِ، وإحساسُ الألم يستحيلُ تعلُّقُ قبيلِه بما انقضىٰ. ولو كان إحساسُ الألم هو العلمَ، لكان العلمُ به هو الإحساسَ، والإنسانُ قد يضطر إلىٰ العلم بألم غيره، وإذا وجدَ ذلك الألمَ في نفسه وأَحَسَّ به أَدْرَكَ التفرقةَ بين القبيلين.

قال الإمامُ: وإدراكُ الحيِّ مِن نفسه علمَه وإرادتَه وسائرَ صفاته التي تُشْتَرَطُ فيها الحياةُ، يجوزُ أن تُقَدَّرَ إدراكًا زائدًا. وهو الذي يدلُّ عليه كلامُ القاضي، وإن لم يُفْصِحْ به إفصاحَه بإحساس الألم واللذة.

قال: ولا يَبْعُدُ أيضًا أن يقال: إدراكُ المرء كونَه عالِمًا قادرًا مريدًا ليس بإحساسٍ للعلم والقدرة والإرادة، وإنما هو عِلْمٌ بهذه الصفات، وليس يَتَّضِحُ في هذا القبيل وَجْهُ الإحساس كما يَتَّضِحُ في الآلام واللذات. وهذا ممكنٌ محتملٌ، وهو مما نستخيرُ اللهَ تعالىٰ فيه. واعلم أن كلَّ وِجْدانٍ مِن هذه الوِجْدَاناتِ إدراكٌ، ولا معنىٰ للإدراك إلا وِجْدَانُ النفس ما تَجِدُه، وإدراكُ هذا القبيل مخالفٌ لإدراك قبيلٍ آخر.

هذا ما قاله القاضي[1] رضي الله عنه.

---

(١) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٧٣٩: الإمام.

والأَوْلىٰ أن يقالَ: هذه الوِجْدَاناتُ علومٌ.

فإن قال قائلٌ: هل تُجَوِّزون أن يخلقَ اللهُ تعالىٰ ضَرْبًا مِن الإدراك مخالفًا للإدراكات الثابتة شاهدًا؟

* **قال الإمامُ:** هذا السؤالُ لا يتخصَّصُ بالإدراكات، بل هو مُطَّرِدٌ في كل قبيل مِن الأعراض، واختلافُ أئمتنا فيه مشهورٌ:

فمنهم مَنْ صارَ إلىٰ أن الأجناسَ محصورةٌ متناهيةٌ في المقدور، وإنما تنتفي النهايةُ عن آحاد كل جنس.

وذهبَ بعضُهم إلىٰ أن أجناسَ كلِّ قبيلٍ لا تتناهىٰ، كما لا تتناهىٰ آحادُ كلِّ جنسٍ.

وذهبَ بعضُهم إلىٰ التوقُّف في ذلك.

قال رضي الله عنه: مِن حَقِّ العاقل: أن يَفْصِلَ بين جواز الشك والجوازِ المناقض للاستحالة، وهذان البابان مُلْتَبِسَانِ علىٰ معظم الناس، ومِن التباسهما مَثَارُ الخلاف في كثير من المسائل.

ونحن نضربُ في ذلك مثالًا فنقولُ: إذا قال القائلُ ـ وقد تناهَىٰ في حَصْرِ الألوان وعَدِّ أجناسها ـ: أَتُجَوِّزون مزيدًا علىٰ هذا القَدْر؟ قلنا: لا ندري، فلسنا نُثْبِتُ ولا ننفي، وهذا مما لا يتطرَّقُ العقل إلىٰ دَرْكِه؛ فهذا هو الجوازُ بمعنىٰ الشك. ولو قال: أَرْقِعَةُ السموات سَبْعٌ، فهل تُجَوِّزون في العقل ثامنةً؟ قلنا: نعم، هو مِن المُجَوَّزات. وهذا الجوازُ جوازُ إمكانٍ، وليس بجواز ترددٍ، بل هو حكمٌ مبتوتٌ. وعليه ينبني القضاءُ الباتُّ بنفي النهاية عن مقدورات الله سبحانه.

وعلىٰ مُوجَبه أقولُ: لو لم يُفْرَض حَدَثُ العالَم، لدلَّ جوازُ حدوثه علىٰ الإله سبحانه؛ إذ الدالُّ عليه ـ وقد حدثَ ـ جوازُه، فافهموه! فهذا حكمٌ باتٌّ قُبَيلَ الحدوث.

انتهىٰ كلامُه في هذا الباب.

وقد سمعتُه ﷺ يقولُ: أما الزيادةُ علىٰ هذه الأعداد الموجودة فلا أَقْطَعُ بنفيها في الجواز، ولكن أَقْطَعُ بأن الأجناسَ متناهيةٌ بخلاف الآحاد.

فَصْلٌ

قال ضرارُ بن عمرو: إن الباريَ سبحانه يستحيلُ أن يُدْرَكَ بالحواس الخمس، ولكن يجوزُ أن يخلقَ اللهُ تعالىٰ لأهل الثواب حاسَّةً سادسةً، تُخَالِفُ الحواسَّ الخمسَ؛ فيدركونه بها.

ثم قال هذا الرجلُ: لله سبحانه مائيةٌ، لا يعلمُها في وقتنا إلا هو.

ثم تردَّدَ:

فقال مرةً: لا يَصِحُّ أن يعلمَ مائيَّةَ الباري تعالىٰ في الدنيا والعقبىٰ غيرُه.

وقال مرةً: بل يعلمُها مَنْ يُدْرِكُ الرَّبَّ سبحانه ويراه، وهو سبحانه رَاءٍ نفسَه عالِمٌ بمائِيَّتِه، ونحن إذا رأيناه علمنا مائِيَّتَه.

قال القاضي ﷺ: الحاسَّةُ قد تُطْلَقُ والمرادُ بها الإدراكُ، يقالُ: «أَحَسَّ فلانٌ الشيءَ»، إذا أدركه، وقد يرادُ بها الجارحةُ. فإن أراد ضرارٌ بالحاسة الجارحةَ والبِنْيَةَ المخصوصةَ المخالفةَ لبِنْيَةِ الحواسِّ الخمسِ شاهداً، فقد سبقَ الرَّدُ علىٰ مَنْ قال: «الإدراكُ يفتقرُ إلىٰ البِنْيَةِ». وإنْ زعمَ أن الإدراكَ الذي

أثبتَه خارجٌ عن قبيل الإدراكات الخمسة، فهو في إثباته مُنَازَعٌ.

وإنْ زعمَ أن الإدراكَ الذي أثبتَه مِن قبيل الإدراكات، إلا أنه مخالفٌ لها؛ لمخالفةِ متعلَّقِه متعلَّقَ الإدراكات ـ فهذا صحيحٌ، ولكنه أخطأ في تسميته سادسًا؛ فإنه إن أَوْمَأَ فيما ذهبَ إليه إلىٰ اختلاف الإدراكات لاختلاف المُدْرَكات؛ فتخرجُ الإدراكاتُ شاهدًا عن الخمس والخمسين.

❖ **قال القاضي: فلو قال قائلٌ**: فما مذهبُ الرجل؟

❊ **قلنا**: مذهبُه: إثباتُ الرؤية، وشَرْطُ بِنْيَةٍ سادسةٍ، وصَرْفُ الحاسة إلىٰ البنية والتأليف دون الإدراك. وأما المائِيَّةُ التي أثبتَها ـ وقد صارَ إلىٰ إثباتها بعضُ الكرامية، ولم يسلكوا في ذلك مسلكَ ضرارٍ ـ [فإن عَنَىٰ ضرارٌ بالمائِيَّةِ: ثبوتَ صفةٍ زائدةٍ علىٰ وجود الإله، فلا يستقيمُ ذلك علىٰ أصله](1)؛ فإنه مِن نفاة الصفات. وإن عَنَىٰ بها: صفةً نفسيةً وحالًا، فهو مذهبُ أبي هاشم؛ فإنه صارَ إلىٰ أنه سبحانه في ذاته علىٰ صفةٍ وحالٍ، وهي أخصُّ صفاته، وبها يخالفُ خلقَه.

وهذا تصريحٌ بمذهب ضرار، وإنما اختلفا في عبارةٍ؛ فإن أبا هاشم سماها خاصيةً، وسماها ضرارٌ مائِيَّةً، وقد رددنا علىٰ أبي هاشم مذهبَه في إثبات الأحوال.

وقال القاضي: لا بُعْدَ عندي(2) فيما قاله ضرارٌ؛ فإن الربَّ سبحانه يخالفُ خلقَه بأخص صفاته، فيُعْلَمُ علىٰ الجملة اختصاصُ الرب سبحانه بصفةٍ يخالفُ بها خلقَه، ولا سبيلَ إلىٰ صَرْفِ الأخص إلىٰ الوجود والعدم. ولا شكَّ في امتناع صَرْفِها إلىٰ الصفات المعنوية. فهذا أقصىٰ ما يقالُ في ذلك.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٤١.
(٢) في الأصل: عني. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٤١.

وقد تَرَدَّدَ القاضي في أن الذين يرون اللهَ سبحانه في الدار الآخرة، هل يعلمون تلك الصفةَ ـ التي يُسَمِّيها أخصَّ وصفه وسَمَّاها ضرارٌ مائِيَّتَه ـ أم لا ؟

فمرةً قال: يعلمونها.

ومرةً قال: لا يعلمُها أحدٌ إلا اللهُ تعالىٰ.

وقد قَدَّمْنَا مِن مذهب الأستاذ أبي إسحاق: أنه أثبتَ لله تعالىٰ صفةً تُوجِبُ له التقدُّسَ عن الأحياز والجهات والتفرُّدَ بنعوت الجلال؛ فإنا نعلمُ أنه سبحانه ليس مِن قبيل ما نشاهده من الجواهر والأعراض، وأنه مما لا يُتَصَوَّرُ في الأوهام.

ولَسْنَا نعني بقولنا: «إنه تعالىٰ ليس في العالَم ولا خارجَ العالَم»: نَفْيَ وجودِه سبحانه، كما نَسَبَنَا إلىٰ ذلك المُجَسِّمةُ؛ وإنما نعني بذلك: إثباتَ موجودٍ[1] غيرِ محدودٍ بوجه. ومَنْ أثبتَ لله سبحانه حَدًّا ونهايةً مِن وجه؛ فيلزمُه إثباتُ النهاية من سائر الجهات. وإنَّ قولَ القائل: «إنه في العالَم أو خارجَ العالَم» يقتضِي حَدًّا ونهايةً يَصِحُّ لأجلها عليه الدخولُ في العالَم أو الخروجُ منه.

وقال بعضُ المتكلمين: أَخَصُّ وصفِه وجوبُ وجوده.

وقال بعضُ أصحابنا: أَخَصُّ وصفِه قيامُه بنفسه، مع انتفاء النهاية والحَجْمِية.

وهذا معنىٰ قول الأستاذ[2].

---

(١) في الأصل: وجود. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٤٢.

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٤٢: فإنه يفسر القيام بالنفس في حقه سبحانه بالاستغناء علىٰ الإطلاق.

ولم يُنقَل عن شيخنا أبي الحسن في ذلك شيء، غيرَ أنه قال: إنما ينفردُ سبحانه عن الأغيار بإلهيته، وهي قدرتُه على الاختراع واستحقاقُه نُعوتَ الجلال.

وذكر الأستاذُ أبو إسحاق[1] في كتاب «الانتصار» عن بعض الأصحاب أنه قال: لله سبحانه مائِيَّةٌ. ثم فَسَّرَها (١٤٨/ف) بصفاته التي انفردَ بها عن المخلوقات، مِن: العلم المحيط، والقدرة الكاملة، والإرادة النافذة، وغيرِ ذلك مِن تقدُّسِه عن سِمات الحدوث.

ومِن الكَرَّامِية مَنْ أثبتَ لله تعالى كيفيةً ومائِيَّةً؛ فإنْ عَنَوا بالمائِيَّة: ما أشارَ إليه القاضي والأستاذُ ـ وما أَرَاهُم يريدون ذلك ـ فيبقى بيننا وبينهم الاختلافُ في الاسم؛ فنحن نقولُ: المائِيَّةُ[2] تقتضي الجنسَ، والكيفيةُ تقتضي الهيئةَ والتشكُّلَ، ويتعالى اللهُ عن ذلك؛ فإنه ليس نوعًا يُحَسُّ[3] ولا جنسًا لنوع، بل هو الأحدُ الصمدُ.

---

(١) كذا في الأصل. وفي الغنية للشارح ٢/٧٤٢: الأستاذ أبو بكر. وكذا في بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ٢/٣٨٦.

(٢) عبارة الشارح في الغنية ٢/٧٤٢: والذي عندنا: أن المائية. . . .

(٣) كذا في الأصل: «يحس» بالحاء المهملة، وقد ضبطها الناسخ كذلك؛ حيث كتب تحت حرف الحاء من كلمة: «يحس» حاءً صغيرةً، وهي عادة له يرمز بها إلى كون الحاء مهملة. وقد وردت الكلمة في بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ٢/٣٨٦: لجنسٍ.

باب
تفصيلِ القول في مُتَعَلَّقاتِ الإدراكات وذِكْرِ وجوه الاختلاف فيها

قال رضي الله عنه: اتفق أهلُ الحق على أن كلَّ موجودٍ يجوزُ أن يُرى. وذهبَ المحققون منهم إلى أن كلَّ إدراكٍ يجوزُ تعلُّقُه بقبيلٍ مِن الموجودات في مَجْرَى العادات، فسائغٌ تعلُّقُه في قبيله بجميع الموجودات. والمُصَحِّحُ لكونِ الشيء يَجِبُ أو يجوزُ أن يُرى أو يُدْرَكَ الوجودُ(١)، ويَطَّرِدُ ذلك في جميع الإدراكات... الفصلَ إلى آخره(٢).

قال القاضي: اختلفَ أصحابُنا فيما يَصِحُّ أن يكونَ مرئيًّا:

فقال قومٌ: كلُّ موجود يَصِحُّ أن يكون مرئيًّا لكل راءٍ. وقالوا: إن اللهَ تعالى يَرى كلَّ موجود مِن الجواهر والأعراض، وجائزٌ أن يخلق اللهُ تعالى لنا الرؤيةَ لذلك. وهذا مذهب أبي الحسن.

ونُقِلَ عن شيخنا أبي محمدٍ عبدِ الله بن سعيد أنه قال: «إنما تتعلَّقُ الرؤية بالقائم بالنفس»، ومَنَعَ تعلُّقَها بالصفات، وحكى الأستاذُ أبو إسحاق عنه ترددًا في ذلك.

ومذهبُ المعتزلة: أنه لا يُرى إلا الأجسامُ والألوانُ، واختلفت مذاهبهم في رؤية الحركات، وقال معظمُ البغداديين منهم: لا يُرى إلا الألوانُ فقط،

---

(١) في الإرشاد للجويني ص١٧٤: والمصحح لكون الشيء بحيث أن يدرك هو الوجود.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٧٤.

واتفقوا كلُّهم على استحالةِ رؤية الطُّعُوم والروائح والعلوم والقُدَر والإرادات، وغيرِ ذلك من الأعراض، سوى الألوان والحركات.

❊ **فإن قال قائلٌ**: قد بَيَّنْتُم مِن أصلكم: أن كلَّ موجودٍ يَصِحُّ أن يُرى؛ فهل تقولون: إن كلَّ مَرْئِيٍّ يَصِحُّ أن يراه كلُّ راءٍ؟

❊ **قال الإمامُ**: ما ذهب إليه الأكثرون من أصحابنا تعميمُ القول في ذلك مِن غير مَثْنَوِيَّةٍ، واستثنى القاضي عن هذه القاعدة أصلًا، فقال: يَصِحُّ مِن الواحد مِنَّا رؤيةُ كلِّ موجودٍ، إذا خلقَ اللهُ تعالى له رؤيتَه، ولكن لا يَصِحُّ أن يرى رؤيتَه وموانعَه.

وسنعودُ إلى تفصيل القول في ذلك إن شاء الله.

وقد اتفقَ الأصحابُ على أن المعدومَ يستحيلُ أن يُرى.

ولم يَصِر إلى تجويز رؤية المعدوم مِن المتكلمين أحدٌ إلا السَّالميةُ، وهم أصحابُ أبي الحسن بن سالم مِن أهل البصرة.

فقال: إن الباريَ تعالى يرى المعدومَ الذي وَقَعَ في العلم أنه سَيُوجَدُ موجودًا ومعدومًا، ولم يُجَوِّزْ رؤيةَ المعدوم الذي سبقَ وجودُه.

وهؤلاء قومٌ مِن الجهلة لا يُكْتَرَثُ بهم.

ويلزمُ القائلين بأن المعدومَ جوهرٌ وعَرَضٌ مذهبُ السالِمية، ولا محيصَ لهم عن هذا الإلزام، لا سِيَّما والرؤيةُ عندهم إنما تتعلَّقُ بأخص وصف المرئي، وقد أثبتوا أخصَّ الوصف في المُعْدَمِ.

❊ **فإن قالوا**: إذا لم تُبْعِدُوا تَعَلُّقَ العلم بالمعدوم، فلا يَبْعُدُ تعلُّقُ الرؤية به.

* قلنا: ما الجامعُ بينهما؟ وقد سبقَ مِنَّا في ذلك كلامٌ، وأوضحنا: أن العلمَ لا يتعلَّقُ بالنفي المحض، وإنما يتعلَّقُ به على تقدير الوجود ماضيًا أو مستقبلًا، وقد يتعلَّقُ بانتفاء ما قد كان أو سيكونُ، والرؤيةُ لا تتعلَّقُ بالشيء على هذا الوجه، بل تقتضِي تعيينَ المرئي؛ فلا تتعلَّقُ بالشيء تقديرًا.

فَصْلٌ

مذهبُ أبي الحسن ﷺ: أن الإدراكَ الحادثَ لا يتعلَّقُ إلا بِمُدْرَكٍ واحدٍ. والقولُ فيه كالقول في العلم، والتفصيلُ فيه كالتفصيل في العلم سواءً، غيرَ أن الإدراكَ ليس من مقدور البشر، والعلمَ ينقسمُ إلى الضروري والكسبي. وإذا قلنا: «لا يُتَصَوَّرُ إدراكُ لونٍ دون محله»، فيَتَنَزَّلُ ذلك منزلةَ قولنا في المعلومين اللذين لا يجوزُ تقديرُ العلم بأحدهما مع الذهول عن الثاني.

وقد ذكرنا مذهبَ أصحابنا في ذلك، وكَشَفْنَا عن مذهب القاضي فيه؛ وعلى هذا القياسِ نقولُ: الرؤيةُ الواحدةُ تتعلَّقُ باللون ومحلِّه.

قال الإمامُ: وليس هذا عروضًا لذلك؛ فإنه لا يَصِحُّ العلمُ بمغايرة أحد الشيئين صاحبَه مع الجهل بمغايرة صاحبه له، وفي مسألتنا: إن امتنع رؤيةُ لونٍ دون محله لا يمتنعُ رؤيةُ المحل دون لونه؛ فلم يتحقق المنعُ من الطرفين.

وقد اختلفَ المتكلمون في هذه المسألة:

فذهبَ أكثرُ المعتزلة إلى مَنْعِ رؤيةِ لونٍ دون محله.

وهذا غيرُ مستقيم لابن الجُبَّائي؛ فإنه قال في بعض كتبه: لو قَدَّرْنَا لونًا لا في محلٍّ فهو مرئيٌّ لله تعالى، ويجوزُ أن يراه أحدُنا.

وصار صائرون مِن أصحابنا إلى استحالة رؤيةِ لونٍ دون رؤية محله.

وذهب آخرون إلىٰ تجويزه.

وهو الصحيحُ، وكلُّ ما يدلُّ علىٰ جواز رؤية كل موجود، فهو دالٌّ علىٰ جواز رؤية اللون دون محله، وكذلك الكون. وهذا مذهبُ الأستاذ.

وإنما الاختلافُ يعودُ إلىٰ أنه: هل وقعَ ما يجوزُ في العقل وقوعُه؟ وهل يجوزُ رؤيةُ الحركة دون محلِّها؟ الكلامُ فيه كالكلام في اللون. ومنهم مَنْ قال: إنما تُدْرَكُ الحركةُ دون السكون، والحركةُ قد تُدْرَكُ بإدراك اللمس، وهو إذا قَبَضَ القابضُ علىٰ عُصْفورٍ مَثَلًا، فيُدْرِكُ حركاتِه لَمْسًا كما يُدْرِكُ ذلك رؤيةً.

قال الأستاذُ أبو إسحاق في كتاب «الأسماء والصفات»: **اتفق الأصحابُ** علىٰ أنه يجوزُ أن يخلقَ اللهُ تعالىٰ للجسم رؤيةً لجزءٍ مِن الجملة، فيراه ولا يَرىٰ أكثرَ منه، ويجوزُ أن يراه مُمَاسًّا لغيره ولا يَرىٰ ما يُمَاسُّه، أو يراه ولا يرىٰ مُمَاسَّتَه لغيره.

قال: ويجوزُ أن يَرىٰ من الجسم الكثيف الصفحةَ البارزة منها دون غيرها، ويجوزُ أن يخلقَ اللهُ له رؤيةَ الصفحة المتوسِّطة دون رؤية البارزة.

قال: واتفقوا علىٰ أن مَنْ رأىٰ وَجْهَهُ في المِرْآة، فقد رآهُ علىٰ الحقيقة مِن غير وجود مِثْلِهِ في المِرْآة. ومِن الهذيان قولُ مَنْ قال: «إن الشعاعَ يَتَّصِلُ بالمرآة ثم ينعكسُ»، فذلك غيرُ معقول، ولو كان معقولًا لم يكن يصيرُ وَجْهُ المرء في محاذاته، ولا الشعاعُ الذي في محاذاته هو وجهَه.

واتفقوا علىٰ أنه يجوزُ أن يرىٰ قَفَاهُ وظَهْرَه بما يُخْلَقُ له مِن الرؤية في عينه، وكان النبيُّ ﷺ يقولُ: (إنِّي أراكم مِن خَلْفِي كما أراكم قُدَّامِي)[1].

---

(١) رواه البخاري برقم: (٤١٩)، ومسلم برقم: (٤٢٥)، والنسائي برقم: (٨١٤).

وقال القاضي هاهنا: إذا سَلَّمْنَا للخصم انعكاسَ الشعاع، فما الذي يُوجِبُ انعكاسَه؟

ثم قال: الشعاعُ المنبعثُ مِن المرآة ليس بشعاعِ رَاءٍ، والرائي عند الخصم: مَن انبعثَ منه الشعاعُ، والمرئيُّ: ما اتصلَ به الشعاع، وإنما يَرىٰ الرائي بشعاعِ عينه لا بشعاعٍ ينبعثُ مِن الصقيل. ثم الناظرُ إلىٰ جِرْمِ الشمس ما بالُه لا يَرىٰ وجهَه؟! وما بالُ شعاع عينه لا ينعكسُ إليه هاهنا؟! ومذهبُ الأوائل: أنه لا نَيِّرَ إلا الشمسُ، وأن الأجسامَ الصقيلةَ ليست بنَيِّرَةٍ بطباعها، وإنما هي قابلةٌ للنور من الشمس.

عُدْنا إلىٰ تتمةِ كلام الأستاذ، قال:

واتفقوا علىٰ أن مَنْ رأىٰ جسمًا علىٰ بُعْدٍ، فقَدَّرَهُ صغيرًا، كالشمس ونحوها ـ فإنه رأىٰ بعضَ أجزائها.

واتفقوا علىٰ أن رجلين إذا وَقَفَا مَوْقِفًا واحدًا، فرأىٰ أحدُهما الهلالَ وما حولَه مِن الهواء والفَلَكِ، ورأىٰ الآخرُ الجوَّ والسماءَ ولم يَرَ الهلالَ ـ كان ذلك لاختلاف الرؤيتين، لا لبُعْدٍ أو عَمًىٰ. والمرئياتُ إذا كانت مختلفةً كانت الرؤيةُ مختلفةً، وإذا كانت متضادةً كانت الرؤيةُ متضادةً.

واتفقوا علىٰ أن الجوهرَ يجوزُ أن يُرىٰ دون لونه ودون الكون الذي فيه.

واتفقوا علىٰ أن الظلمةَ لا تمنعُ مِن رؤية ما وراءَها، وأن الظلمةَ في نفسها تُرَىٰ، وأن بعضَ الحيوانات يَرىٰ في الظلمة أكثرَ مما يَرىٰ في الضوء كالأسد، ومنها ما لا يَرىٰ في الضوء والظلمة القوية ويرىٰ في الاعتدال كالخفاش، وفي الطيور ما لا يَرىٰ في الضوء كالبُوم، ومِن الحيوانات ما يَرىٰ

في الظلمة كما يرىٰ في الضوء كالهرة ونحوها، وكلُّ ذلك لاختلاف أجناس الرؤية.

واتفقوا علىٰ أن اللهَ تعالىٰ أَجْرَىٰ العادةَ في: خَلْقِ الرؤية عند فتح الأجفان، وخَلْقِ السمع عند الإصغاء إلىٰ الشيء، وخَلْقِ ما يُنَافِيها عند الإطباق والسَّد.

واتفقوا علىٰ أنه يجوزُ أن يخلقَ جميعَها بكلِّ حالٍ.

قال: واتفقوا علىٰ أنه يستحيلُ مِن المرء أن يُدْرِكَ شيئًا مما ذكرناه، ولا يعلمُ أنه يُدْرِكُهُ، بل هو نوعٌ من العلم، وإنْ جازَ أن يعلمَ أنه يراهُ بعِلْمٍ سواه.

هكذا قال في هذا الموضع.

واتفقوا علىٰ أنه لا يَحْدُثُ في المرئي ـ لكونِه مرئيًّا ـ شيءٌ مِن الأعراض.

واتفقوا علىٰ أنه مَنْ فَتَحَ أجفانَه، وأدارَ وجهَه نحوَ مرئيِّه، أو أَصْغَىٰ إلىٰ صوت فأدركَه ـ فإنه لم يفعل لنفسه إدراكًا له، وإن اللهَ تعالىٰ خَلَقَ له الإدراكَ عند ذلك، ولو شاءَ أن يفعلَه عند عدمِ هذه الأسباب لَقَدَرَ عليه.

انتهىٰ كلامُ الأستاذ في هذا الفصل.

واختلفَ جوابُ القاضي في: أن الرائيَ هل يجوزُ أن يرىٰ رؤيةَ نفسه؟

فقال: لو قلتُ: «يجوزُ» لم أكن مُبْعِدًا. ثم إذا لم يَرَ الرائي رؤيةَ نفسه، فإنما لم يرها لمانعٍ ينافي رؤيةَ الرؤيةِ، ثم ذلك المنعُ مَنَعَ مِن رؤيةِ الرؤيةِ ومِن رؤيته في نفسه؛ فهو علىٰ هذا الوجه يقتضِي وجهين مِن المنع؛ فيضادُّ إدراكَ الرؤية وإدراكَه في نفسه.

وقال في موضعٍ آخر: إن كلَّ رَاءٍ لا يَرىٰ رؤيتَه ولا مَنْعًا مِن موانع الرؤية، ويجوزُ أن يَرىٰ شخصٌ رؤيةَ غيره وموانعَه، وإنما لا يجوزُ ذلك في نفسه.

وقال في موضعٍ: يمتنعُ علىٰ الرائي مِنَّا أن يَرىٰ رؤيتَه وموانعَه، وكذلك يمتنعُ عليه أن يرىٰ رؤيةَ غيره وموانعَه.

قال الإمامُ: وإنما حَمَلَهُ علىٰ هذا إفضاءُ القول إلىٰ التسلسل؛ وذلك أَنَّا إذا قلنا: إن كلَّ موجودٍ يَصِحُّ أن يراه الرائي مِنَّا، ثم إذا لم يره فإنما لم يره لمانع، فإذا جازَ أن يَرىٰ رؤيةَ نفسه، فإذا لم يَرَها فإنما لم يَرَها لمانعٍ قائمٍ بالحاسَّة موجودٍ، وإنما لم يَرَ مَنْعَهُ لمنعٍ ثان، ويتسلسلُ القولُ ويُفْضِي إلىٰ إثبات موانعَ لا نهايةَ لها. وإذا قلنا: «الرائي لا يجوزُ أن يَرَىٰ رؤيةَ نفسه»، فقد أثبتنا موجودًا لا تَصِحُّ رؤيتُه، وهذا مخالفٌ لأصولنا.

قال الإمامُ: والذي [يَصِحُّ][1] عندي: أن الرؤيةَ يَصِحُّ أن تُرىٰ، ولا يَصِحُّ رؤيةُ الموانع، فتدبَّرُوا ما نوضحه الآنَ (١٤٩/ف)؛ وذلك أَنَّا لو قلنا: «لا تَصِحُّ رؤيةُ الرؤيةِ؛ لتسلسلٍ مَرْقُوبٍ في الموانع»؛ لَلَزِمَنا أن نقولَ: «لا تَصِحُّ رؤيةُ الطُّعُوم والروائح»؛ لأنها لو كانت مِن المرئيات، لَمَا امتنعت الرؤيةُ فيها إلا بموانع، ثم يَنْجَرُّ القولُ إلىٰ التسلسل في الموانع، وهذا لا مَخْلَصَ منه.

والذي يَجِبُ القَطْعُ به عندي: تخصيصُ مَنْعِ الرؤية بالموانع؛ إذ ليس بعضُها بتقدير جواز الرؤية فيه أَوْلَىٰ مِن بعض، ولا سبيلَ إلىٰ تعميم القول في جواز رؤيتها؛ لإفضاء ذلك إلىٰ التسلسل؛ فلا وَجْهَ إلا القَطْعُ بتنزيل الإدراكات منزلةَ ما لا نراهُ في العادة مِن الطعوم والروائح، وإن كُنَّا نُجَوِّزُ رؤيتَها لو خَلَقَ اللهُ تعالىٰ لنا الرؤيةَ لها.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٤٤.

قال: ولم أَرَ هذا القولَ للقاضي، ولكن لم يصح عندي غيرُه، ولكل ناظرٍ نَظْرةٌ، ولا وَجْهَ للتقليد في قواعد التوحيد.

هذا ما ذكره في «الشامل»[1].

ثم قال: فإذا قيل لنا: إذا اعترفتُم بامتناع رؤية الموانع، فقد نقضتُم أصلَكم في تجويز رؤية كل موجود. قلنا: ليس كذلك؛ فإن المنعَ الذي وصفناه ومنعنا رؤيتَه مرئي لله تعالىٰ، وإنما حكمنا بامتناع الرؤية علينا كامتناع كون الألوان والطعوم ونحوها مقدورة لنا بالقدرة الحادثة، ثم هي مقدورةٌ بالقدرة الأزلية.

وقال الأستاذُ: لا يُتَصَوَّرُ اجتماعُ رؤيتين في محلٍّ واحدٍ، سواءٌ كانا متماثلين أو خلافين، فالرؤيتان علىٰ كلِّ وَجْهٍ متضادتان وإن تعلَّقَتا بمختلفين.

قال: وإذا رأينا جسمين: أسودَ وأبيضَ، فإنما نراهما برؤيتين في جزأين مِن الحَدَقَةِ، وكلُّ واحدٍ مِن الإدراكين مخالفٌ للآخر.

قال: والرؤيةُ تَصِحُّ رؤيتُها، وإنما لا يراها الرائي مِنَّا؛ لأنه يرىٰ غيرَها، ورؤيتُه لغيرها تُضادُّ رؤيتَها.

ولا حاجةَ عنده علىٰ هذا القول إلىٰ تقدير مانع خارج عن قبيل الرؤية؛ فإن رؤيتَك لِمَا تراهُ مَنْعٌ لرؤية غيره.

قال: وإذا لم يخلق اللهُ تعالىٰ الرؤيةَ لشخص أصلًا؛ فلا بد مِن تقدير مانع حينئذ.

فهذا جوابُه، وهو مُطَّرِدٌ، ولكنه مبنيٌّ علىٰ أصلٍ لا نرتضيه، وهو إحالةُ

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٣٤).

اجتماعِ رؤيتين مختلفتين في محل واحد.

قاله الإمامُ.

قال[١]: والذي يَجِبُ القَطْعُ به: تجويزُ عددٍ مِن الرؤية في محلٍّ واحدٍ، كما يَصِحُّ اجتماعُ علومٍ مختلفةٍ في محلٍّ واحدٍ. ولو امتنعَ على الرائي إدراكُ شيئين وأكثرَ، لوجبَ أن لا يَرىٰ أكثرَ مِن مقدار حَدَقَتِه وسواد مُقْلَتِه، وهذا خلافُ الحسِّ والضرورة؛ فإن الرائيَ إذا فتحَ أجفانَه تتراءىٰ له الصَّحَارِي والجبالُ وأُفُقُ السماء.

وقد أجابَ الأستاذُ عن هذا حين أُورِدَ عليه هذا النَّقْضُ فقال[٢]: إنه ليس يَرَىٰ هذه الأجسامَ العِظَامَ علىٰ حقائقها، وإنما يَرَىٰ بعضَ أجزائِها مُتَبَدِّدَةً، ثم هي تَتَبَدَّلُ في أزمنةٍ لطيفةٍ؛ لاستحالةِ بقاءِ الأعراض، التي منها الإدراكاتُ، فَيُخَيَّلُ إليه أنه رأىٰ جميعَها.

واسْتَشْهَدَ فيما قاله بأن مَنْ رأىٰ صفحةً مِن كتاب، فَيَتَخَيَّلُ أنه يرىٰ جميعَ ما فيها علىٰ الحقيقة، ولو كان كما تَخَيَّلَهُ لانْقَرَأَ له جميعُها، فلما لم يَنْقَرِئْ له إلا مقدارُ ما يُقابِلُ ناظريه ـ تبيَّنَ صحةُ ما قلنا.

وهكذا قولُه في رؤية جِرْمِ الشمس، ورؤيةِ جِرْمِ مَنْ هو علىٰ رأسِ جبلٍ بعيدٍ منك، فتراهُ صغيرًا، وهو كبيرٌ.

قال: وإنما يَرىٰ بعضَ أجزائه، ولكنه إذا رَدَّدَ ناظريه تبدَّدَ نظرُه وتبدَّلَ منظورُه ومرئيُّهُ؛ فيتوهَّمُ أنه رأىٰ جميعَها. وكذلك إذا نظرَ إلىٰ صفحةٍ مِن كتابٍ، فإذا تأمَّلَ استبانَ أنه لم يَرَ إلا مقدارَ سطرين منه أو أقلَّ، ثم لا يزالُ

---

(١) كذا في الأصل. وفي الغنية للشارح ٢/٧٤٨: قال القاضي ومعظم الأصحاب.

(٢) في الأصل: بأنه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٤٨.

يَتَّبِعُ الناظرُ سطرًا سطرًا.

قال أصحابُنا: وهذا الذي قاله فيه نظرٌ؛ فإن الأجسامَ التي يراها في الحالة الواحدة أكثرُ مِن مقدار ناظِرَيْهِ على الجملة، وهذا لا شَكَّ فيه[١].

فَصْلٌ

كلُّ رؤيتين[٢] متعلِّقتين بمرئيين مختلفين مختلفتان، كما قلنا في العِلْمَيْنِ.

وقال المُحَصِّلون: بل يجبُ القضاءُ باختلاف العلمين والرؤيتين المتعلِّقتين بالمعلومين والمرئيين المتماثلين.

وقال الأستاذُ في «الجامع»: إن العِلْمَيْن والرؤيتين إذا تعلَّقَتا بِمِثْلَيْنِ فهما مِثْلان.

وهذا غيرُ مَرْضِيٍّ؛ مِن أوجه: أقربُها: أن شَرْطَ المثلين أن يَسُدَّ كلُّ واحدٍ منهما مَسَدَّ الثاني، وقد عَلِمْنَا أن رؤيةَ جوهرٍ لا يَسُدُّ مَسَدَّ رؤيةِ جوهرٍ آخر، ولأن ما يُضَادُّ الشيءَ يُضَادُّ مِثْلَه، ونحن نعلمُ أنه يجوزُ ثبوتُ رؤيةِ الشيء مع ثبوتِ ضِدِّ رؤيةِ مثله.

فَصْلٌ

مذهبُ أهل الحق: أن الرؤيةَ تتعلَّقُ بوجود المرئي.

وقال ابنُ الجُبَّائي: إنما تتعلَّقُ الرؤيةُ بأخص وصف المرئي. وتابعه على

---

(١) زاد الشارح في الغنية (ل: ١٠٨): قلتُ: ومن أصل الأستاذ: أن الإدراك يتضمن علمًا؛ فيستحيل من المرء أن يدرك شيئًا ولا يعلم أنه أدركه، بل هو نوع من العلم، فإذا رأى الكبير صغيرًا فكيف يتوهم أنه يرى جميعه، وهو إنما رأى بعضه؟! وللأستاذ أن يقول: الذي رآه علمه لا محالة، غير أنه اقترن برؤيته اعتقاد هو ظن.

(٢) في الغنية للشارح ٧٤٩/٢: وقال الأصحاب: كل رؤيتين...

ذلك طوائفُ مِن أصحابه.

قال: والوجودُ لا يختلفُ في حقيقته، وإنما الاختلافُ فيما عداه مِن صفات الأنفس. ولو حكمنا بتعلُّقِ الرؤيةِ بوجود، لَلَزِمَ جوازُ تعلُّقِها بكل موجود؛ فلهذا قلنا: تتعلَّقُ الرؤيةُ بأخص وصف المرئي.

قال القاضي: والذي عندي: أن الرؤيةَ تتعلَّقُ بالموجود وبالصفة الخاصة.

قال الإمامُ: وهذا مِن أعظم مواقع الإدراك.

وقد اسْتَدَّ جوابُ نفاة الأحوال؛ فإنه إذا قيل لهم: وجودُ السواد في حكم وجود البياض، فلو كان متعلَّقُ الرؤية الوجودَ، لوجب أن يراهما الرائي على وجه واحد ـ فيقولون: ليس كذلك؛ فإن وجودَ السواد مخالفٌ لوجود البياض، وليس يرجعُ اختلافُهما إلى صفتين زائدتين على وجودهما.

فاضطربت أجوبةُ مثبتي الأحوال كما ترون.

والصحيحُ أن الرؤيةَ لا تتعلَّقُ بحالٍ أصلًا، وكيف يتعلَّقُ بها وهي لا تتصف بالوجود؟! ولو جاز تعلُّقُ الرؤية بالصفة الخاصة، لجاز تعلُّقُها بالصفات العامة.

ثم نقولُ لابن الجُبَّائي: جَمَعْتَ بين نقيضين؛ فإنك قلتَ: «الحالُ لا تُعْلَمُ وتتعلَّقُ الرؤيةُ بها»، مع الاعتراف بأن العلمَ أعمُّ تعلُّقًا مِن الرؤية.

❊ **فإن قال:** الحالُ لا تُدْرَكُ، ولكن تُدْرَكُ الذاتُ عليها.

❊ **قلنا:** إذا اعترفتَ بكون الذات مرئيةً، فقد أبطلتَ قولَك «إن الرؤيةَ لا تتعلَّقُ إلا بالأخص مِن الصفات»؛ والذي يُوضِّحُ ذلك: أنَّا إذا رأينا الجوهرَ،

فإنما تتعلَّقُ رؤيتُنا بوجوده وتحيُّزِه، وليس التحيُّزُ عندك مِن خاصِّ وصف الجوهر، وإنما الأخصُّ صفةٌ حالةٌ لا تُكَيَّفُ ولا تُسَمَّىٰ؛ فإن أخصَّ الصفات عند أبي هاشم: ما يتحقَّقُ في الوجود والعدم.

❊ فإن قالوا: الدليلُ علىٰ أن الرؤيةَ تتعلَّقُ بخاصِّ وصف الشيء: أن مَنْ رأىٰ سوادًا وبياضًا، فيُدْرِكُ اختلافَهما، وما اختلفا لوجودهما؛ فدلَّ ذلك علىٰ أن دَرْكَ الاختلافِ راجعٌ إلىٰ الأخصين والحالَيْنِ.

❊ هذا ما ذكره القاضي في نُصْرة مذهب أبي هاشم.

فنقولُ للقاضي: إذا جازَ رؤيةُ الصفة الخاصة، فما المانعُ مِن رؤية الصفات العامة إذا كان متعلَّقُ الرؤية الحالَ؟ وهذا لا جوابَ عنه!

ونقولُ للمعتزلة: بِمَ تنكرون علىٰ مَنْ يزعمُ أنه يَرىٰ الوجودَ ويضطرُّ عنده إلىٰ العلم بالخاصيَّة؟

❊ فإن قالوا: الرائي يرىٰ الاختلافَ، ولا اختلافَ في الوجود.

❊ قلنا: لا، بل يُدْرِكُ الوجودَ ويضطرُّ إلىٰ العلم بالاختلاف، وأنتم تقولون: «يرىٰ الاختلافَ ويعلمُ الوجودَ ضرورةً». وما قلناه أَوْلَىٰ؛ فإن الوجودَ ذاتٌ يُدْرَكُ علىٰ حِيَالِه ويُعْلَمُ، والخاصيةَ حالٌ لا تُعْلَمُ علىٰ حِيَالها ولا تَتَّصِفُ بالوجود. ثم ناقضتُم حيثُ قلتُم: الصفاتُ لا تُرىٰ، بل يستحيلُ رؤيتُها.

هذا ما ذكره الإمامُ علىٰ القول بالحال.

قلتُ: ولو قيل: «مِن أقوىٰ الدليل علىٰ نفي الحال: فَرْقُهم بين الأخص والأعم في الرؤية» لم يكن بعيدًا؛ فإنهم قالوا: تُدْرَكُ السواديةُ دون اللونية.

واللونيةُ عند نفاة الأحوال ترجعُ إلىٰ العبارة، وليس ذلك إشارةً إلىٰ ذاتٍ، والسواديةُ هي الذاتُ وهي الوجودُ، والسوادُ إنما يخالفُ البياضَ لوجوده، وهو كونُه سوادًا، والاختلافُ يرجعُ إلىٰ الوجود، وعندهم إنما يرجعُ إلىٰ الأخص.

والدليلُ علىٰ أن ما أشاروا إليه وسَمَّوْهُ الأخصَّ ليس بحالٍ: أنه لو كان حالًا لجازَ رؤيةُ الصفة العامة.

فَصْلٌ

المَرْئِيُّ في وقتنا: الأجسامُ، والألوانُ، والحركاتُ.

وأما الهواءُ فلا شكَّ في جواز رؤيته، وهل هو مرئيٌّ الآنَ؟

اختلفوا فيه:

فقال بعضُهم: إنه مرئيٌّ ليلًا ونهارًا.

وقال بعضُهم: هو مرئيٌّ ليلًا.

وقال بعضُهم: ليس بمرئيٍّ أصلًا. **وهذا مذهبُ المعتزلة**.

وقالوا: الهواءُ لا لونَ له، وإنما يُرىٰ ذو اللون.

قالوا: ولو كان مرئيًّا لَمَا اختلفَ الراءون فيه؛ فإن المحسوساتِ لا يَسُوغُ تقديرُ الاختلافِ فيها بين العقلاء. ولو كان مرئيًّا لَمَيَّزَ الرائي بين راكده وجارِيه، ولا معنىٰ للريح إلا جَرْيُ الهواءِ.

ومَنْ قال: «إنه مرئيٌّ»، استدلَّ بأن قال: إنَّا نرىٰ الشمسَ تَنْبَسِطُ علىٰ [الأرض، ثم نَرَىٰ][1] الفَيْءَ بعد الزوال إلىٰ ازديادٍ والشمسَ إلىٰ انقباضٍ،

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٥٢.

وليس يتغيَّرُ لونُ الأرض إجماعًا؛ فإنها تحت شعاع الشمس على لونها في الفَيْءِ والظلِّ. والحِلْسَ[1] الأسودَ تحت شعاع الشمس على لونه وسواده، وقد أَدْرَكْنَا لونين مختلفين، وعلمنا استحالةَ اجتماعهما في محلٍّ واحد؛ فوجبَ صَرْفُ ذلك إلى اجتماع جِرْمَيْنِ ذي لونين مختلفين؛ فالهواءُ اكتسبَ بياضًا مُشْرِقًا مِن الشمس، وانبسطَ على الأرض الحمراء أو الحِلْسِ الأسود.

والصحيحُ أن الشعاعَ ليس زائدًا على أجزاء الهواء المضيئة المشرقة، غيرَ أنه قد يقومُ بكلِّ جزءٍ منها بياضٌ مُضِيءٌ مُشْرِقٌ، وذلك الشعاعُ، وقد يقومُ ببعضها البياضُ المُشْرِقُ، ويقومُ ببعضها السوادُ، واختلافُ الضوء يرجعُ إلى هذا، فَرُبَّ هواءٍ تَقِلُّ فيه أجزاءُ البياض، ورُبَّ هواءٍ يَكْثُرُ فيه ذلك.

❊ **وقولُهم**: لو كان الهواءُ مرئيًّا، لَمَا اختلفَ في رؤيته العقلاءُ.

❊ **قلنا**: الألوانُ محسوسةٌ مرئيةٌ، وقد اختلفوا في عدد أجناسها، وقد اختلفوا أيضًا في رؤية الأجرام بعد ما رأوها مُتَلَوِّنَةً: فقال بعضُهم: إنما المرئيُّ لونُها فقط. وقال بعضُهم: إن الأجرامَ مرئيةٌ مع الألوان.

---

(١) أي: ونرى الحلس. والحلس هو كساء يجعل على ظهر البعير تحت رحله، أو بساط يبسط في البيت. انظر: المصباح المنير ص٢٠١.

القَوْلُ
في مُتَعَلَّقِ الإدراكاتِ

ذهبَ عبدُ الله بنُ سعيد والقلانسيُّ وغيرُهما إلىٰ أن الرؤيةَ تتعلَّقُ بكل موجود ، وقد ذكرنا أن عبدَ الله بن سعيد قال مرةً: إن الأعراضَ (١٥٠/ف) ليست مرئيةً.

وقالوا: الإدراكُ المتعلِّقُ بالروائح لا يتعدَّاها ، والإدراكُ المتعلِّقُ بالطُّعُوم لا يتعدَّاها ، والإدراكُ المتعلِّقُ بالحرارة لا يتعدَّاها ، وكذلك البرودةُ واليبوسةُ والرطوبةُ واللِّينُ والخشونةُ لا يتعدَّاها.

وهذا اختيارُ الأستاذ أبي إسحاق ، هكذا ذكره في كتاب «الوصف والصفة» ، وسنذكرُ تفصيلَ قوله في متعلَّقِ الإدراكات ، إن شاءَ اللهُ.

واختلفَ قولُ عبد الله بن سعيد في السَّمْعِ القديم: في أنه هل يتعلَّقُ بالموجودات كلها بمثابة الرؤية أم يَخُصُّ تعلُّقَه الكلامَ والأصواتَ؟

قال [مرةً: إنه يتعلَّقُ بكل موجود كالرؤية.

وقال مرةً: إنه يختصُّ بالكلام والأصوات][1] ، والسمعُ الحادثُ يتعلَّقُ بالأصوات وبالكلام القديم.

ومذهبُ شيخنا أبي الحسن: أن كلَّ إدراكٍ يتعلَّقُ بقَبيلٍ مِن الموجودات ،

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/ ٧٥٣.

فجائزٌ تعلُّقه بجميع الموجودات، كالرؤية.

قال الإمامُ: ولا يستمرُّ على التحقيق غيرُ طريقتِه؛ فإن كلَّ دليل يدلُّ على أن المُصَحِّحَ لكون الشيء بحيثُ يجوزُ أن يُدْرَكَ: باطلٌ سوى الوجود، ويَطَّرِدُ ذلك في جميع الإدراكات[1].

❊ **فإن قال قائلٌ**: كيفَ يُسْمَعُ ما ليس بصوت؟ وكيفَ يُشَمُّ ما ليس برائحة؟ وكيفَ يُذَاقُ ما ليس بطَعْمٍ؟ وكيفَ يُحَسُّ ما ليس بجِرْمٍ؟

❊ **قلنا**: انفصِلُوا ممن يقولُ: كيفَ يُرَى مَنْ ليس بجهةٍ وليس بحالٍّ فيما هو في جهة؟

❊ **فإن قالوا**: إدراكُ الطعوم والروائح يستدعي اتصالًا بين المُدْرِكِ وبين ما يُدْرِكُه.

❊ **قلنا**: والمعتزلةُ يقولون: الرؤيةُ أيضًا تستدعي اتصالَ أشعة بين الرائي وبين المرئي. فكما بَطَلَ هذا في معتقدكم، كذلك يبطلُ ما تَخَيَّلْتُمُوهُ. ونحن لا نشترطُ في شيء من الإدراكات اتصالًا، وإن جرى ذلك في الوقوع فهو مِن مجاري العادات.

❊ **فإن قال قائلٌ**: إذا قلتُم: «إن كلَّ إدراكٍ فإنه متعلِّقٌ جوازًا بكل موجود»، فيلزمُكم تجويزُ تعلُّقِ الإدراكات الخمسة بذات الباري تعالى، وأن يكونَ الباري جَلَّ وعَزَّ مشمومًا مذوقًا ملموسًا.

❊ **قلنا**: الشَّمُّ والذَّوْقُ واللَّمْسُ عباراتٌ عن اتصالات بين الأجرام، وليست هي الإدراكاتِ ولا شرائطَ فيها، وإن استمرَّت العادةُ بها. والقائلُ

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٣٦).

يقولُ: «شَمِمْتُ التفاحةَ فلم أُدْرِكْ ريحِها»، ولو كان الشَّمُّ إدراكًا أو دالًّا على إدراك لكان ذلك بمثابة قوله: «أدركتُ ريحَها ولم أُدْرِكْها». وكذلك تقولُ: «أدركتُ الشيءَ ولم أُدْرِكْ طَعْمَه، ولَمَسْتُه فلم أجد حرارتَه»، ونحوَ ذلك.

فثبت أن الاتصالَ ليس مِن الإدراك ولا هو شرطٌ فيه، فأما الإدراكاتُ مع القطع باستحالة الاتصال فيجوزُ تعلُّقُها بكل موجود؛ إذ ثبت أن المُصَحِّحَ لكون الشيء بحيثُ يجوزُ أن يُدْرَكَ: الوجودُ.

هذا ما ذكره الإمامُ تخريجًا على مذهب أبي الحسن والقاضي.

❊ **فإن قال قائلٌ**: هل تُثْبِتُون للباري سبحانه سائرَ الإدراكات أم لا؟

❊ **قال [الإمامُ]**[1]: الصحيحُ المقطوعُ به عندنا: وجوبُ وصفه بأحكام هذه الإدراكات؛ إذ كلُّ إدراك ينفيه ضِدٌّ هو آفةٌ، وكلُّ ما دلَّ على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر فهو دالٌّ على وجوب وصفه بأحكام الإدراك، ثم يتقدَّسُ الرَّبُّ عن كونه شامًّا ذائقًا لامِسًا.

هذا مذهبُ أبي الحسن والقاضي وغيرهما. وإدراكاتُه قديمةٌ كسائر صفاته.

والذي صارَ إليه المتقدمون مِن أصحابنا، مِثْلِ عبد الله بن سعيد وغيرِه: مَنْعُ ذلك.

وحكى الإمامُ أبو القاسم الإسفراييني في «شرح المختصر» عن الأستاذ أبي إسحاق أنه قال: أنا لا أتحاشَى أن أثبتَ لله تعالى أكثرَ مِن ثمان صفات.

قال الإمامُ أبو القاسم: وسألتُ الإمامَ أبا بكر بنَ فُورَك عن الإدراكات

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٥٤.

الثلاثة ، فتوقَّفَ فيها .

قال: وكذلك سألتُ الأستاذَ أبا منصور البغداديَّ عن ذلك ، فتوقَّفَ فيها .

قال الإمامُ أبو القاسم: والصحيحُ إثباتُها ، وقد نَصَّ عليها أبو الحسن في كتاب «الإيضاح» .

❊ **فإن قيل:** لم يَرِدِ الشرعُ إلا بالسمع والبصر ، ففي إثبات الزيادة عليها زيادةٌ على النص ، وذلك تَحَكُّمٌ .

❊ **قلنا:** في ورود الشرع بإدراكين تنبيهٌ على ثبوت الجميع ؛ فإن الباريَ سبحانه وصفَ نفسه بالسمع والبصر على سبيل التمدُّحِ بهما ؛ فعَلِمْنَا أن وَجْهَ التمدُّحِ بذلك ما في انتفائهما مِن النقص ، وهذا المعنى موجودٌ في الإدراكات الثلاثة .

فَصْلٌ

قال الأستاذُ أبو إسحاق في كتاب «الوصف والصفة»: **اتفق أهلُ الحق** على أن الشَّمَّ معنًى في الجسم تُدْرَكُ به الروائحُ ، وأنه أجناسٌ مختلفةٌ على اختلاف المشمومات .

قال: واتفقوا على أنه لا يُدْرَكُ به إلا الروائحُ ، وفَرَقُوا بينه وبين السمع ، على قول مَنْ أجازه في الموجودات كلها .

واتفقوا على أنه لا يَشَمُّ[1] رائحةً إلا حَلَّتْهُ[2] ، وأن اللهَ تعالى أجرى العادةَ بخلق الرائحة في الشامِّ عند قُرْبِ الطِّيبِ ، ولو أراد أن يخلُقَها فيه على

(١) أي: الشام.

(٢) في الأصل: خلقه. والتصحيح من الغنية للشارح (ل: ١٠٩).

بُعْدِه ، أو يخلقَها مِن غير سببٍ ـ لصحَّ ذلك ، ولكنه أجرىٰ العادةَ بأنه يَخْلُقُ له الشَّمَّ عند وجود الرائحة فيه مع الصحة والسلامة ، ويجوزُ أن تُوجَدَ فيه الرائحةُ ولا يَخْلُقُ اللهُ تعالىٰ له إدراكَها ويَخْلُقُ فيه ضِدَّه .

واتفقوا علىٰ أن اللهَ تعالىٰ يُدْرِكُ الروائحَ علىٰ اختصاص أوصافها وتفصيلها ، مِن غير حُلُولِ معنًىٰ فيه ، وبهذا المعنىٰ استحال أن يقالَ: «إنه سبحانه يَشَمُّ» ؛ لأنه تعالىٰ لا تَحُلُّ فيه رائحةٌ ، وأنه يُدْرِكُ جميعَ ما يُوجَدُ مِن الروائح في الوقت الواحد ، وأن الجسمَ لا يُدْرِكُ منها [في الوقتِ الواحدِ][1] إلا واحدًا .

قال: واتفقوا علىٰ أن الذوقَ معنًىٰ في الجسم يُدْرَكُ به الطَّعْمُ ، ويختلفُ باختلاف المطعوم ، ويستحيلُ ذلك بسائر[2] الموجودات مما يخالفُ الطُّعُوم .

واتفقوا علىٰ أن الجسمَ لا يُدْرِكُهُ إلا بحُلُولِه فيه ، ولأجله سُمِّيَ ذائقًا ، ولاستحالته في الباري سبحانه يستحيلُ أن يُوصَفَ به .

واتفقوا علىٰ أن الجسمَ لا يُدْرِكُ إلا واحدًا مِن الجنس ، ولا يجتمعُ فيه اثنان منه ولا مِثْلان ولا مختلفان .

واتفقوا علىٰ أنه سبحانه يُدْرِكُها علىٰ اختلاف[3] أوصافها ، مِن غير حُلُولِ شيءٍ فيه ؛ ولذلك أحالوا علىٰ الله تعالىٰ أن يُسَمَّىٰ ذائقًا .

واتفقوا علىٰ أن اللهَ تعالىٰ أجرىٰ العادةَ بخَلْقِ الطَّعْم والرائحة في الذائق والشامِّ عند التقاء الجسمين ، ولو أراد أن لا يُخْلَقَ فيه مع التَّمَاسِّ والصحةِ ، أو أراد أن لا يُخْلَقَ له الإدراكُ مع خَلْقِ الطَّعْم فيه ـ لقَدَرَ عليه .

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٥٥ .

(٢) في الغنية للشارح ٢/٧٥٥: كسائر .

(٣) في الأصل: اختصاص . والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٥٦ .

قال: **واتفقوا** علىٰ أن اللَّمْسَ جنسُ المُمَاسَّة، لكنه يُسَمَّىٰ لَمْسًا في المُمَاسِّ مع وجود الحياة ونفي الآفات، ولا يَصِحُّ إلا مِن الجسم للجسم؛ فإن اللهَ تعالىٰ أجرىٰ العادةَ بأن يَخْلُقَ في اللامسِ عند لَمْسِهِ الحارَّ والباردَ والرَّطْبَ هذه المعاني.

واتفقوا علىٰ أن إدراكَ هذه المعاني ليس هو اللَّمْسَ ولا الملموسَ، وأن اللهَ تعالىٰ يَخْلُقُ في اللامس مِن جنس المعنىٰ الذي في الملموس؛ فيَعْلَمُ وجودَه في نفسه مع الحياة ونفي الآفات.

واتفقوا علىٰ أنه لا يُدْرِكُه وهو في غيره علىٰ اختصاصه الذي يُدْرِكُه في نفسه، ويجوزُ أن يَلْمِسَهُ ولا يُحْدِثُ اللهُ تعالىٰ فيه شيئًا منه.

واتفقوا علىٰ استحالةِ الشَّمِّ والذوقِ واللَّمْسِ علىٰ الله تعالىٰ؛ لأنه ليس بجوهرٍ يَصِحُّ الاتصالُ به، ولا له آلةُ الطَّعْم والرائحة.

قال: **واتفقوا** علىٰ أن الجسمَ إذا أدركَ اللذةَ والألمَ أو المُمَاسَّةَ أو المباينة، أدركَ ما حَلَّهُ دون ما حَلَّ ما ماسَّهُ وبايَنَهُ.

هذا ما ذكره في هذا الكتاب.

وحكىٰ **الإمامُ أبو القاسم** رحمه الله في كتاب «الأسئلة» اختلافَ قولِ الأصحاب في أن مَنْ أدركَ رائحةَ طِيبٍ، فإنه يُدْرِكُ رائحةَ ذلك الطِّيبِ أو يُدْرِكُ مِن نفسه مِثْلَ رائحته؟

غيرَ أن **الأستاذَ** ذَكَرَ أحدَ القولين، وادَّعىٰ اتفاقًا في ذلك، علىٰ عادته في دعوىٰ الاتفاق مِن الأصحاب في أصح الوجهين الذي يختارُه.

ثم قال **الأستاذُ**: واتفقوا علىٰ أن ذِكْرَ الحواسِّ يرجعُ إلىٰ المعاني القائمة

بالحَسَّاس، دون الآلات والأعضاء المركَّبة.

واتفقوا على أن كلَّ معنًى وُجِدَ في عُضْوٍ مِن الأعضاء [على بِنْيَةٍ][(١)]، صَحَّ وجودُه في العضو الآخر على بِنْيَتِه. ويجوزُ وجودُها بأجمعها في عضو واحد؛ فيكونُ السمعُ والرؤيةُ والشَّمُّ والذوقُ وما تُدْرَكُ به الحرارةُ والبرودةُ: في العَيْنِ أو الأُذُنِ أو الرِّجْلِ.

واتفقوا على أنها خمسةٌ، لا زيادةَ عليها في الوجود ولا في القدرة.

واتفقوا على أن هذه المعانيَ لا تُدْرَكُ، وأن المَحَلَّ بها يُدْرَكُ.

قال: واتفقوا على أن صفة الباري تعالى التي بها يُدْرِكُ ما يُدْرِكُهُ الجسمُ ليست بحاسَّةٍ في المعنى ولا في الاسم.

قال: واتفقوا على أن إدراكَ المسموعِ بالسمعِ وسائرَ المُدْرَكات نوعٌ مِن العلم، يَحْصُلُ للمُدْرِكِ على اختصاص الوصف. وقال بعضُهم: الإدراكُ لا يكونُ عِلْمًا، ويجوزُ أن يُدْرِكَهُ ولا يعلمُه. وهذا مذهبٌ مهجورٌ.

قاله الأستاذ في هذا الكتاب.

وقال القاضي: إذا أَرَدْنَا بالحواسِّ مَحَالَّ الإدراكات، فهي مردودةٌ إلى أربعةٍ؛ إذ لا معنى لإفراد حاسَّةِ اللَّمْسِ بالذِّكْرِ؛ فإن الحواسَّ التي ذكرناها كلها حواسُّ اللَّمْسِ.

قلتُ: وهذا الذي ذكره الأستاذُ دليلٌ على أنه يُثْبِتُ للرب سبحانه سائرَ الإدراكات. وقد صَرَّحَ به في مواضع، إلا أنه قال: الإدراكُ مِن قبيل العلم.

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح (ل: ١١٠).

ثم اتفقَ الأصحابُ علىٰ أنه سبحانه موصوفٌ بهذه الإدراكات، غيرَ أنهم لم يُطلِقُوا القولَ، ولم يُصَرِّحُوا بأن لله تعالىٰ أكثرَ مِن ثمان (١٥١/ف) صفات؛ إذ لم يَرِد الشرعُ بأكثرَ منها. والقاضي ﷺ إذا لم يُثْبِت البقاءَ معنًىٰ زائدًا علىٰ الوجود؛ فتعودُ الصفاتُ إلىٰ سَبْعٍ، ولم يُنْقَل عن أحدٍ مِن الأئمة أنه أَثْبَتَ لله تعالىٰ إحدىٰ عشرة صفةً.

فَصْلٌ

في أضدادِ الإدراكات

مذهبُ أهل الحق: أن للإدراكاتِ أضدادًا، كما أن للعلوم أضدادًا؛ فكلُّ إدراكٍ مِن هذه الإدراكات له ضِدٌّ يَعْقُبُهُ ويمنعُ ثبوتَه.

ثم ما يُضَادُّ الرؤيةَ ينقسم: فمنه ما يُسَمَّىٰ عَمًىٰ، وهو ما أجرىٰ اللهُ تعالىٰ العادةَ بتوالِيهِ وتعاقُبِه علىٰ اللزوم، وإن كان جائزًا في المقدور أن لا يتوالىٰ وتتخلَّلُها إدراكاتٌ.

ثم اختلفَ أئمتُنا في العمىٰ:

فقال بعضُهم: ليس هو معنًىٰ واحدًا، ولكنه عبارةٌ عن معانٍ كثيرة، فإذا خلقَ اللهُ تعالىٰ بعددِ كلِّ ما يجوزُ إدراكُه مَنْعًا مِن إدراكه، فجملةُ هذه الموانعِ تُسَمَّىٰ عَمًىٰ.

هذا مذهبُ كثيرٍ مِن المحققين.

وقال القاضي في «الهداية»: العَمَىٰ معنًىٰ واحدٌ، يُضَادُّ جملةَ أنواع البصر، ويتنزَّلُ في مُضَادَّتِها منزلةَ الموت المُضَادِّ للعلوم والقُدَر والإرادات وغيرِها من الصفات المشروطة بالحياة.

هذا كلامُنا فيمن لم يُدْرِكْ شيئًا أصلًا ، فأما مَنْ أدركَ بعضَ الأشياء ولم يُدْرِكْ بعضَها ، فلا خلافَ بين أصحابنا في أنه إنما لم يُدْرِك كلَّ ما لم يُدْرِكْ لمانعٍ يمنعُ مِن إدراكه . وليس سبيلُ ذلك سبيلَ ما لم يَعْلَمْهُ العالِمُ مِنَّا ، فإنَّا لم[1] يُمْكِننا أن نُقَدِّرَ بعدد المعلومات أضدادًا ؛ إذ المعلوماتُ لا حَصْرَ لها ، والمُدْرَكاتُ مضبوطةٌ محصورةُ العدد ؛ فلا يلزمُ مِن إثبات موانعَ بعددها إثباتُ ما لا نهايةَ له مِن الحوادث .

وذَكَرَ الأستاذُ أبو إسحاق طريقةً أخرىٰ ، قد ذكرناها فيما سبقَ ، وهي : أن العَمَىٰ معنًىٰ واحدٌ ، يَتَنَزَّلُ منزلةَ الآفة ، وإنْ رأىٰ الرائي شيئًا ولم يرَ شيئًا ، فنفسُ رؤيته لِمَا يراهُ مَنْعٌ لرؤية ما لا يراه .

وأما المعتزلةُ : فمَنْ نَفَىٰ الإدراكَ منهم [فيقولُ : العمىٰ يُعَبَّرُ به عن اختلال الحاسَّة وانتقاض البِنْيَةِ . ومَنْ أثبتَ الإدراكَ معنًىٰ][2] فقد اختلفوا في ذلك :

فصار **الأكثرون** إلىٰ أن الإدراكاتِ لا أضدادَ لها أصلًا ، غيرَ أنها مشروطةٌ بسلامة البِنْيَةِ والحاسَّة وغيرهما من الشروط ، ومهما انخرمت شروطُه انتفىٰ الإدراكُ .

وذهب **أبو الهذيل** إلىٰ إثبات الموانع علىٰ حَسَبِ ما أثبتناها ، غيرَ أنه جَوَّزَ خُلُوَّ المحل عن الإدراكات والأضداد جميعًا ، ونحن نأبىٰ هذا ، ونحكمُ بوجوب اتصاف المحل بالإدراك أو بضِدٍّ من أضداده إذا كان حيًّا .

فهذه المذاهبُ في أضداد البصر .

---

(١) كذا في الأصل ، والمناسب : لا .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٥٨ .

والقولُ في سائر **الإدراكات** كالقول في البصر، فالصَّمَمُ والخَشَمُ[١] والخَدَرُ النَّافي لإدراك اللمس بمثابة العمىٰ، وكذلك المانعُ مِن الذوق جملةً. والقولُ في إدراك بعض المُدْرَكات دون بعض كالقول في رؤية بعض الأشياء دون بعض.

ومَنْ طَبَّقَ أجفانَه وهو لا يَرىٰ شيئًا، فقد قام بناظره في حالِ تطبيق أجفانه ما يقومُ بعين الأعمىٰ، ولكن خَصَّصُوا الموانعَ المتواليةَ اللازمةَ في العادة باسم العمىٰ، والموانعُ التي تَزُولُ في مُسْتَقَرِّ العادة لا تَتَّصِفُ بهذه الصفة، وإنما ذلك تباينٌ في عبارةٍ وتسميةٍ[٢].

والدليلُ علىٰ إثبات الموانع: كلُّ ما قدَّمناه في إثبات الأعراض.

وأيضًا: فقد ثبت أن الإدراكَ معنًىٰ، وله ضِدٌّ، وثبت مِن أصلنا أن المحلَّ إذا قَبِلَ معنًىٰ له ضِدٌّ، فلا يخلو عنه وعن ضده.

❊ **فإن قالوا**: لو ثبتَ المنعُ معنًىٰ لوجبَ أن يُدْرِكَهُ الحَيُّ مِن نفسه، كما يُدْرِكُ سائرَ صفاته التي تُشْتَرَطُ فيها الحياةُ.

قالوا: ونحن نعلمُ أن مَنْ لا يَرىٰ شخصًا بأقصىٰ الصين، فليس يُحِسُّ مِن نفسه مَنْعًا، كما لا يُحِسُّ مِن نفسه عَجْزًا عن اللون والطعم وكلِّ ما لا يَصِحُّ الاقتدارُ عليه.

❊ **قلنا**: مِن الصفات المختصة بالحياة: ما لا يَجِبُ إدراكُها، كالسهو

---

(١) الخشم: عدم الشم. انظر: المصباح المنير ص٢٣٢.

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٥٩: قلتُ: ولو قال قائل: إن الله أجرىٰ العادة بأنه إنما يخلق الرؤية عند سلامة البنية وانفتاح الأجفان وتصويب الحدقة نحو المرئي، فإذا اختل شرط من هذه الشرائط لم يخلقها ـ كان صحيحًا، والموانع تنبني علىٰ ذلك.

ونحوه، ولو كان الساهي يُدْرِكُ نفسَه ساهيًا لَمَا كان ساهيًا؛ فثبت أنه ليس يَطَّرِدُ وجوبُ الإدراك في كل صفة مشروطة بالحياة، فما المانعُ مِن المصير إلىٰ أن الموانعَ لا يَجِبُ إدراكُها؟ وليس اعتبارُ الموانعِ بالعلم أَوْلَىٰ مِن اعتبارها بالسهو والغفلة إذا لم يكن جامعٌ.

قال الإمامُ: في كلام القاضي ما يَدُلُّ علىٰ أن الموانعَ مِن الإدراكات ليست مِن صفات الحيِّ، والمانعُ القائمُ بذات الحيِّ مِن الرؤية مُجَانِسٌ للمانع القائم بالجماد، فإذا أَخْرَجْنَا الموانعَ عن قَبيل صفات الأحياء، فلا يَجِبُ إدراكُها، واستمرَّ الجوابُ.

وقد حَكَيْنَا عن الأستاذ أنه قال: الموانعُ مِن قَبيل الآفات، كما قاله القاضي؛ والدليلُ علىٰ ذلك: أنه لا يُدْرِكُه الحيُّ مِن نفسه مع الذِّكْرِ، كما لا يُدْرِكُ ألوانَه وطُعُومَه.

قال الإمامُ: والجوابُ السديدُ عندي: أن الموانعَ مِمَّا لا يَصِحُّ أن تُدْرَكَ وتُحَسَّ، كما أن موانعَ الرؤية لا يَصِحُّ أن تُرَىٰ. والإحساسُ ضَرْبٌ مِن الإدراك، ولو جازَ أن يُحِسَّ المُحِسُّ مَنْعًا، لوجبَ إذا لم يُحِسَّهُ أن يُقَدَّرَ بمنعٍ، ثم يتسلسلُ القولُ.

قال القاضي: إنما لا يُحِسُّ الواحدُ مِنَّا مَنْعَ رؤيةِ جزءٍ بأقصىٰ الصين إذا لم يكن ذاكرًا له، فأما إذا ذَكَرَ شيئًا وعَلِمَ أنه لا يَرَاهُ، فيُحِسُّ مِن نفسه المنعَ مِن رؤيته.

والأَوْلىٰ الاكتفاءُ بما قدَّمناه.

فَصْلٌ

الموانعُ مِن الإدراكات يَجِبُ اختصاصُها بمحالِّ الإدراك؛ فإنها أضدادٌ، ولا يتحقَّقُ التضاد إلا مع اتحاد المحل.

والمعتزلةُ أثبتوا موانعَ، مثل: القُرْبِ والبُعْدِ المُفْرِطَين، والحَجْبِ واللطافةِ، واختلافِ الجهةِ، ومجاوزةِ الأشعةِ الحدَّ المعهودَ.

وقد أبطلنا جميعَ ذلك؛ فإنه متفرعةٌ على أصل الشعاع واتصاله.

❊ **فإن قيل**: أيجوزُ أن يُدْرِكَ المُدْرِكُ شيئًا ولا يعلمُ أنه أَدْرَكَهُ[1]؟

❊ **قلنا**: اختلفَ أصحابُنا في ذلك: فجوَّزَه بعضُهم، ومنعه آخرون. وهو اختيارُ الأستاذ؛ فإن الإدراكَ عنده نوعٌ من العلم.

قال الإمامُ: والصحيحُ أن ذلك غيرُ ممتنع، وإن استمرَّت العاداتُ على خلاف ذلك؛ فإنا لا نَسْتَنكِرُ أن يَرىٰ الطفلُ شيئًا ولا يعلمُه، وكذلك البهيمةُ. وأما إدراكُ الألم مع عدم العلم به فممتنعٌ أيضًا في العادة. ومَنْ جعلَ إحساسَ الألم نَفْسَ العلم به هانَ عليه المُدْرَكُ، ومَنْ جعلهما غَيْرَيْنِ ـ وهو الاختيارُ ـ فهو يَقْطَعُ بوجوب تلازمهما.

وقد ذكر القاضي في خَلَلِ كلامه: أن ذلك ليس مِن الواجبات عقلًا، ولكنه مما استمرَّت به العادةُ، والمَغْشِيُّ عليه لا يَأْلَمُ أصلًا وإنما يَأْلَمُ بعد الإفاقة، وقد يَذْهَلُ عن إدراكِ أَلَمٍ بأَلَمٍ أعظمَ منه، وهو مُدْرِكٌ للألمين على الحقيقة.

هذا ما ذكره الإمامُ.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٧٦٠: ولا يعلم حد إدراكه.

قلتُ: مَنْ صارَ إلىٰ أن الإدراكَ ضَرْبٌ مِن العلم، فهذا النوعُ مِن العلم قائمٌ بالحاسَّة التي هي محلُّ الإدراك، وهو الشعور والاستشعار، ثم يتضمَّنُ هذا الإدراكُ عِلْمًا في القلب. ومَنْ قال: إن الإدراكَ ليس مِن قبيل العلم، فيقولُ: إنه متضمِّنٌ عِلْمًا في القلب أيضًا في مجرىٰ العادة لا في الوجوب، والطفلُ والبهيمةُ يجوزُ أن يُدْرِكا[1] أشياءَ ولا يتضمَّنُ إدراكُهما العلمَ في القلب. ومَنْ أحاطَ بما ذكرناه هان عليه التفريعُ علىٰ المذهبين.

ومِمَّا يتعلَّقُ بهذا الأصل: أن النومَ الغائرَ[2] ينافي الإبصارَ، كما ينافي العلمَ، وهل ينافي السمعَ؟ **اختلفوا فيه**:

وفي كلام القاضي ما يَدُلُّ علىٰ أنه لا ينافي السمعَ؛ فإن النائمَ إذا صِيحَ به فإنه يَسْمَعُ ويَنْتَبِهُ، ويَبْعُدُ أن يقال: «انْتَبَهَ أَوَّلًا ثم سَمِعَ»؛ إذ لا مُوجِبَ لانتباهه، بل الأَوْلىٰ أن يقال: سَمِعَ ثم انْتَبَهَ.

وقال الأستاذُ: النومُ ينافي جملةَ الإدراكات، والنائمُ لا يُدْرِكُ[3] الصوتَ، وإنما المُدْرِكُ منه جزءٌ لا يتحقَّقُ فيه النومُ.

قال الإمامُ: وهذا هو الأَوْلَىٰ؛ لأن مَنْ ثَقُلَ نومُه قد لا ينتبه، وإن اتفقت[4] الأصواتُ لديه.

قلتُ: يحتملُ أن يقال: إنما ينتبه النائمُ بالصياح به؛ لأن الصائحَ يُحَرِّكُ الهواءَ بصوته ونَفَسِه في جَرْيِ العادة، فيَدْفَعُه فيَقْرَعُ مسامعَ النائم؛ فيُوقِظُه كما

---

(١) في الأصل: يدرك. والصواب ما أثبته.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٧٦٠: الغامر.

(٣) في الأصل: يدركه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٦١.

(٤) هكذا قرأها ناسخ (س)، ولعل المناسب: ارتفعت.

يُوقِظُه صوتُ الطبلِ والبُوقِ. ولَسْنَا نقولُ في الصوت: «إنه جسمٌ»، ولكنَّ الهواءَ أجسامٌ، فالصَّائِتُ يُحَرِّكُها بصوته ونَفَسِه، وكأنه يُخْرِجُ مِن حَلْقِه هواءً عند الصياحِ، فتَصْطَكُّ المسامعُ فينتبهُ فيسمعُ. وقد عَلِمْنَا في الصدىٰ: أن الجوَّ هو المتكلِّمُ، وهو الصائتُ بالإجماع، واللهُ أعلمُ.

فَصْلٌ

الذي صارَ إليه أكثرُ مشايخنا: أن الرؤيا خواطرُ تَرِدُ علىٰ بعض أجزاء القلب، وهو إذا لم يَغْمُرْهُ النومُ.

والنومُ غفلةٌ غامرةٌ، فقد يستوعبُ جميعَ أجزاء القلب، وقد يستوعبُ بعضَها ويغشاه، وإذا كان مُسْتَغْرِقًا جميعَ مَحَالِّ الاستشعار؛ فلا يرىٰ رؤيا، وهو الذي يُسَمَّىٰ النومُ الثقيلُ.

وعند الطبائعيين: النومُ غُؤُورُ[1] القُوىٰ في أعماق البدن، وإنما تَغُورُ لكَلالها في كثرة استعمال الحواس.

فنقولُ: إنما الرؤيا خواطرُ واعتقاداتٌ يظنُّها النائمُ رؤيةً؛ لغُؤُور القوىٰ ـ أعني: قُوىٰ الحواس ـ وكَلالِها، فإذا انكسرَ سلطانُ الحواس وتَرِدُ هذه الخواطرُ؛ فيظنُّها الإنسانُ رؤيةً. وقد تَغْلِبُ هذه الخواطرُ علىٰ المستيقظ؛ حتىٰ يتخيَّلَ أن ما يعتقدُه كأنه ماثلٌ بين يديه.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: الرؤيا رؤيةٌ علىٰ الحقيقة، وليس مِن شَرْطِ الرؤيةِ: بِنْيَةُ العين وسلامةُ الحاسة، بل شرطُها: حياةُ المحلِّ، وانتفاءُ الآفات عنه.

---

(١) أي: دخول. وهي في الأصل: «عزور». والتصحيح من الغنية للشارح (ل: ١١١).

والرؤيةُ عنده ضَرْبٌ مِن العلم، فافهم ذلك.

قال: فيخلقُ اللهُ تعالىٰ [الرؤيةَ](١) في بعض أجزاء القلب الذي لم يَغْمُرْهُ النومُ، أو في بعض أجزاء الدماغ أو الحدقة؛ فيرىٰ الشيءَ، ثم يَخْلُقُ له اعتقادًا صحيحًا؛ فيعتقدُ الشيءَ الذي يَرَاهُ علىٰ ما هو عليه. وقد يقترنُ برؤيته اعتقاداتٌ فاسدةٌ (١٥٢/ف)؛ فيعتقدُ الشيءَ علىٰ خلاف ما هو عليه؛ فالخَلَلُ يكونُ في الاعتقاد والحالةُ هذه، لا في الرؤية. وقد تحصلُ له اعتقاداتٌ كثيرة: بعضُها صحيحٌ وبعضُها فاسدٌ.

❁ فإن قال قائلٌ: مَنْ يرىٰ الشيءَ شيئين كالأحول، أو يرىٰ الكبيرَ صغيرًا، أو يَجِدُ السُّكَّرَ مُرًّا، ونحو ذلك، فما قولُكم فيه؟ أتقولون: إن ذلك رؤيةٌ علىٰ الحقيقة أم خيالٌ؟

❁ قلنا: الإدراكُ الحقيقيُّ: هو الذي يتعلَّقُ بالمُدْرَكِ علىٰ ما هو به، وإذا تعلَّقَ به علىٰ خلاف ما هو به كان تَخَيُّلًا، ويُطْلَقُ عليه اسمُ الرؤية توسُّعًا، قال الله تعالىٰ: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا﴾ [الأنفال: ٤٣]، وقال تعالىٰ: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران: ١٣]، وقال ﷺ في بعض دعواته: (أرِنا الحقَّ حقًّا وارزقنا اتباعَه، وأرِنا الباطلَ باطلًا وارزقنا اجتنابَه)(٢).

قال الأستاذُ: مَنْ رأىٰ الكبيرَ صغيرًا فإنما رأىٰ بعضَ أجزائه، ولكن يظنُّ كأنه رآه كما هو عليه.

وهذا كما قال، ففي هذه الصورة الخَلَلُ في الاعتقاد لا في الرؤية.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٦٢.

(٢) وصفه ابن كثير في تفسيره ١/٢٥١ بأنه دعاء مأثور، وذكر البهوتي في شرح منتهىٰ الإرادات ٣/٤٩٧ أنه من دعاء عمر رضي الله عنه.

فأما الأَحْوَلُ والصَّفْراوِيُّ إذا أَدْرَكَ كلُّ واحد منهما الشيءَ علىٰ خلاف ما هو به، فمَنْ شَرَطَ البِنْيَةَ وسلامتَها في الإدراك، فيقولُ: الخللُ في الأدوات والأسباب؛ فإن الذي قام به خيالٌ لا رؤيةٌ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴾ [طه: ٦٦].

وقال الإمامُ: لا يَبْعُدُ أن يقال: الخللُ في الاعتقاد والإدراك جميعًا، فإذا كان المرءُ كاملَ العقل؛ فيعلمُ أن ما يتخيَّلُه ليس إدراكًا حقيقيًّا، وإذا كان ناقصَ العقل؛ فيتَوَهَّمُ أن الأمرَ كما يتخيَّلُهُ.

وقال الأستاذُ: الخَلَلُ في الاعتقاد في معظم هذه الصور، لا في الإدراك الذي هو مِن قبيل العلم.

وهو لا يُنْكِرُ التخيُّلَ، غيرَ أنه لا يُسَمِّيه إدراكًا علىٰ الحقيقة.

قال الإمامُ: وكلُّ ما ذكرناه مقدماتٌ لإثبات جواز رؤية الله تعالىٰ(١).

مَسْأَلَةٌ

مذهبُ أهل الحق: أن اللهَ سبحانه يجوزُ أن يُرَىٰ بالأبصار، وهو سبحانه رأىٰ نفسَه تعالىٰ وجوبًا، بلا حاسَّةٍ وبِنْيَةٍ. وإنما يرىٰ الرائي ما يراه بالرؤية لا بالحاسة؛ فلا معنىٰ لتقسيم الرَّائين إلىٰ ذوي الحواسِّ وإلىٰ غيرهم.

والذي صارَ إليه المعتزلةُ والزيديةُ والخوارجُ: أنه يستحيلُ مِن ذوي الحواسِّ رؤيةُ الله تعالىٰ؛ فلا يُرَىٰ بالحاسة.

وتستحيلُ الرؤيةُ مِن غير حاسة، هذا مذهبُ مَنْ قال: «إنه سبحانه لا

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٧٦.

يُرَىٰ ولا يَرَىٰ نفسَه»، وهو مذهبُ الكَعْبي والنَّجَّار. وصار شِرْذِمَةٌ منهم إلىٰ أنه يَرَىٰ نفسَه؛ لأنه لا يَرَىٰ بالحاسة، ويستحيلُ رؤيتُه علىٰ ذوي الحواس.

وصار أكثرُ المعتزلة إلىٰ أنه سبحانه يرىٰ الكائناتِ[1] ما يَصِحُّ رؤيتُه منها.

ونُقِلَ عن النَّجَّارِ أنه قال: يجوزُ أن يَنْقُلَ اللهُ تعالىٰ رؤيةَ القلب وعِلْمَهُ إلىٰ العين؛ فنرىٰ بالعين كما نرىٰ بالقلب.

وهل يَصِحُّ إطلاقُ القول بأنه سبحانه مُدْرَكٌ بالأبصار؟

امتنع المتقدمون مِن أصحابنا مِن إطلاقِ ذلك، مِثْلُ: عبدِ الله بن سعيد والقلانسي؛ لاعتقادهما أن الإدراكَ يقتضِي تحديدًا ويُنْبِئُ عن لُحُوقٍ[2]. وهكذا اعتقادُهما في الإحاطة؛ فقالوا: «إنه تعالىٰ يُعْلَمُ ولا يُحَاطُ به»، واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وبقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

وعند شيخنا أبي الحسن: لا فَرْقَ بين العلم والإحاطة وبين الرؤية والإدراك، فإذا صَحَّ كونُه مرئيًّا صَحَّ كونُه مُدْرَكًا.

قال: ولو كان الإدراكُ يقتضي تحديدًا لَمَا صَحَّ وصفُ الإله سبحانه به، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

قال: والكنايةُ في قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] ترجعُ إلىٰ ما في قوله: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، أي: ولا يحيطون بما

---

(١) أي: من الكائنات.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٧٦٥: وينبئ عن اللحوق بالمدرَك.

بين أيديهم وما خلفهم عِلْمًا.

واعلم أَنَّا لو خُلِّينَا وعقولَنا لجوَّزنا رؤيةَ الله تعالىٰ في الدنيا والعقبىٰ لكل أحد مِن الأحياء، إلا أنه وردَ السمعُ بخلاف ذلك، والمرجعُ فيه إلىٰ السمع، وقد قال سبحانه: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥].

ولو ادَّعَىٰ بعضُ الأولياء اليومَ أنه رأىٰ اللهَ تعالىٰ؛ هل يُصَدَّقُ أم لا؟

اختلفَ قولُ أبي الحسن في ذلك:

فقال مَرَّةً: لا يُصَدَّقُ؛ لأن موسىٰ صلىٰ اللهُ عليه حُجِبَ عن الرؤية.

وقال مَرَّةً: يُصَدَّقُ؛ فإن موسىٰ وإن حُجِبَ ولم يُجَب إلىٰ ما سألَ، فقد خُصِّصَ بأنواعٍ مِن الكرامات والقُرُبات والاصطفاء والفضائل، ما لعلَّه يربو ويزيدُ علىٰ الرؤية؛ لأن الرؤيةَ مِن حيثُ كونُها رؤيةً لا تقتضي كرامةً، وإنما الكرامةُ في قرائنها، فقد يقترنُ بالرؤية أعظمُ هَوْلٍ ومخافةٍ، كمَنْ يرىٰ العدوَّ أو السَّبُعَ، فإنه يُخْلَقُ له عند رؤيته إياهما أمورٌ هائلةٌ أو كراهيةٌ شديدة، وقد يرىٰ صديقَه فيُخْلَقُ له عند رؤيته إياه أكملُ سرورٍ وأتمُّ نعمةٍ ولَذَّةٍ، ويرىٰ أُمَّهُ فيجدُ في قلبه رِقَّةً وشفقةً وحُرْمَةً، ويرىٰ أباه فيجدُ عند ذلك تعظيمًا وهيبةً؛ فإذًا تختلفُ أحوال الرَّائين بالقرائن.

ونحن لا نُبْعِدُ أن يَرىٰ الكافرُ ربَّه، ويَخْلُقُ اللهُ تعالىٰ له عند رؤيته أعظمَ هولٍ ومخافةٍ وأشدَّ عقوبة. وإنما يَحِنُّ الأصفياءُ إلىٰ رؤية الله تعالىٰ؛ لِمَا قد ورد في الأخبار: «أنه يُخْلَقُ لهم عند ذلك أتمُّ كرامةٍ وأكملُ سرورٍ وأعظمُ قُرْبةٍ وأشرفُ منزلةٍ ونعمةٍ»، رزقنا اللهُ ذلك بِمَنِّهِ وفضله.

واختلفوا في أنه سبحانه هل يُرَىٰ في المنام؟

فجوَّزَهُ معظمُ[١] المُثْبِتَةِ، وامتنع منه آخرون.

ولا فائدةَ في الاختلاف في ذلك؛ فإن الرؤيةَ خواطرُ واعتقاداتٌ كما ذكرنا، ولها تأويلٌ صحيحٌ، وهكذا نقولُ في قوله ﷺ: (مَن رآني في المنام فقد رآني، فإنَّ الشيطانَ لا يَتَمَثَّلُ بي)[٢]، وقد يُرَىٰ في وقت واحد في أماكن مختلفة وعلىٰ صُوَرٍ متباينة، ولكنَّ المعنىٰ: له تأويلٌ صحيحٌ.

قال الإمامُ: والذي نُعَوِّلُ عليه في إثبات جواز الرؤية مِن مَدَارك العقول أن نقولَ: أَدْرَكْنَا شاهداً المختلفاتِ، وهي: الجواهرُ والألوانُ، وحقيقةُ الوجود تشتركُ فيها المختلفاتُ، وإنما يَئُولُ اختلافُها إلىٰ أحوالها الزائدة علىٰ وجودها وصفاتِ أنفسها. والرؤيةُ لا تتعلَّقُ بالأحوال؛ فإن كلَّ ما يُرَىٰ ويُمَيَّزُ في حكم الإدراك عن غيره هو ذاتٌ علىٰ الحقيقة، والأحوالُ [ليست][٣] بذواتٍ.

فإذا تقرَّرَ بضرورة العقل أن الإدراكَ لا يتعلَّقُ إلا بالموجود، وحقيقةُ الوجود لا تختلفُ؛ فإذا رُئِيَ موجودٌ لَزِمَ منه [تجويز][٤] رؤيةِ كل موجود، كما إذا رُئِيَ جوهرٌ لَزِمَ منه صحةُ رؤيةِ كل جوهر.

قال: وهذا قاطعٌ في إثبات ما نَبْغِيه[٥].

قلتُ: وسِرُّ [هذه][٦] الطريقة: أن الرؤيةَ لَمَّا جمعت المختلفاتِ؛ فلا بد مِن جامعٍ يجمعُها في هذه القضية، وذلك علةٌ لصحة رؤيتها. وهذه الطريقةُ

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٧٦٦: بعض.

(٢) رواه البخاري برقم: (٦٩٩٤) ومسلم برقم: (٢٢٦٦).

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٦٧.

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص١٧٧.

(٥) انظر: الإرشاد للجويني ص١٧٧.

(٦) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٦٧.

مبنيةٌ علىٰ إثبات الأحوال ، ومَنْ نفاها فيقولُ: اختلافُ المُدْرَكاتِ يرجعُ إلىٰ وجودها لا غيرُ.

❊ **فإن قيل**[1]: مَنْ يُسَلِّمُ لكم أن الجواهرَ مرئيةٌ ، بل لا يُرَىٰ إلا الألوانُ ؛ فبطل دعواكم رؤيةَ المختلفات مِن الجواهر والألوان.

❊ **قلنا**: مَنِ ادَّعَىٰ أن الأجسامَ غيرُ مرئية فقد أنكرَ الحِسَّ والضرورةَ ؛ فإن الرائيَ يرىٰ أشكالَها وطُولَها وعَرْضَها ، ويَفْرِقُ بين إقبالها وإدبارها ، ويرىٰ الأجسامَ البعيدةَ ولا يرىٰ ألوانَها.

وقد استدلَّ أبو الحسن بهذه الطريقة ، وأَسْنَدَها الأستاذُ أبو إسحاق إليه.

وقال[2]: إنا نَرَىٰ المختلفاتِ والمتماثلاتِ والمتضاداتِ ، ولا معنىٰ يَجْمَعُها علىٰ اختلافها يُمْكِنُ أن يكونَ حَدًّا لها في كونها مرئياتٍ غيرُ الوجود.

[وعَنَىٰ][3] بالمختلفاتِ والمتضاداتِ: الألوانَ المختلفةَ ، وبعضَ الأكوان[4] ، والأجسامَ أيضًا[5].

فقيل له: هذه الدلالةُ لا تستقيمُ علىٰ مُنْكِري الأعراض.

قال: هذه الدلالةُ تتناولُ جميعَ الناس ؛ فإنهم وإن لم يعترفوا برؤية الألوان والأكوان ، فقد اعترفوا بالتفرقة بين الأسود والأبيض والساكن

(١) في الغنية للشارح ٢/٧٦٧: فإن قال الكعبي وشيعته.
(٢) القائل هو أبو الحسن الأشعري ، كما في الغنية للشارح ٢/٧٦٧.
(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٦٧.
(٤) هذه الكلمة قرأها كل من ناسخي (س) و(ج): الألوان. والمناسب ما أثبته.
(٥) في الغنية للشارح ٢/٧٦٧: وعنىٰ بالمختلفات: الألوان المختلفة ، والأجرام المختلفة بالأشكال والألوان.

والمتحركَ مِن جهة الرؤية ، مِن غير حلولِ معنًى منها فيه .

قال الأستاذُ: استدللتُ بهذه الطريقة في مجلس الأستاذ أبي سَهْلٍ الصُّعْلوكي:

فقلتُ: المُحْدَثاتُ مع اختلاف أجناسها ـ مِثْلُ: السوادِ والبياض والحمرة والصفرة ـ كلُّها مرئيةٌ ، وليس لها وصفٌ يجمعُها إلا الوجودَ ؛ فدلَّ أن كلَّ ما كان موجودًا فإن الرؤيةَ جائزةٌ عليه .

فقال لي الأستاذُ أبو سهل: ما أَنْكَرْتَ ممن قال: إن الأشياءَ المُحْدَثةَ مع اختلاف أجناسها ـ مِثْلُ: القدرةِ والعلم والإرادة والسمع والبصر ـ لا تُرَىٰ ، وليس لها وصفٌ يجمعُها في هذا المعنىٰ إلا الوجودَ ؛ فثبت أن الوجودَ ليس بدالٍّ علىٰ جواز الرؤية .

فقلتُ: إنما يَقَعُ التعارضُ بين العلتين إذا سَلِمَتا مِن الممانعة والمناقضة ، وعِلَّتُك لا تَسْلَمُ منها ؛ لأني لا أُسَلِّمُ أن هذه الأشياءَ التي ذكرتَها ـ مِن القدرة والعلم ونحوِها ـ لا تجوزُ عليها الرؤيةُ ، بل الرؤيةُ عليها جائزةٌ . ثم عِلَّتُك منقوضةٌ بسائر الموجودات المرئية ، مِثْلُ: الألوانِ وبعضِ الأكوان ؛ فإنها مرئيةٌ وموجودةٌ ؛ فثبت أن صحةَ الرؤية حكمٌ لكل مرئي ، وهو مُعَلَّلٌ بالوجود .

❊ فإن قيل: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: إن الصحةَ مِن الأحكام التي لا تُعَلَّلُ ؟

❊ قلنا: مَنْ نفىٰ الأحوالَ فالأحكامُ كلُّها عنده مُعَلَّلَةٌ ، ومَنْ أثبتَها فالأحكامُ عنده تنقسمُ إلىٰ ما يُعَلَّلُ وإلىٰ ما لا يُعَلَّلُ ، ولكنه يقولُ: هذا السؤالُ أولًا غيرُ مستقيم علىٰ أصول المعتزلة ؛ فإنهم حكموا بتعليل التماثل والاختلاف ؛

فوجبَ طلبُ علةٍ لتماثلِ ما يتماثلُ منها ؛ حتىٰ يتبيَّنَ اختصاصُ المتماثل بوجهٍ مِن الذي لا يتماثلُ ، وهذا بعينه مُتحقِّقٌ فيما نحن فيه ؛ فإن المعلوماتِ منقسمةٌ إلىٰ ما يَصِحُّ أن يُرىٰ وإلىٰ ما لا يَصِحُّ أن يُرىٰ (١٥٣/ف) ؛ فيجبُ اختصاصُ ما يَصِحُّ أن يُرَىٰ بمُوجِبٍ ومُقْتَضٍ .

والجوابُ الآخَرُ: أنهم قالوا: كلُّ حكمٍ رُبِطَ بعلةٍ ، واطَّرَدَ وانعكسَ ، ولم يَبْطُلِ تعليلُه بوجهٍ مِن الوجوه عند العَرْضِ علىٰ قَضِيَّاتِ العقول ـ فواجبٌ تعليلُه ، وهذا بعينه مُتَحَقِّقٌ فيما نحن فيه .

❊ **فإن قالوا**: الصحةُ مِمَّا لا يُعَلَّلُ ؛ واستشهدوا بصحة كون العالِم عالِمًا ؛ فإنها ترتبطُ بالحياةِ ووجودِ المحل ؛ فلا سبيلَ إلىٰ تعليلها .

❊ **قال القاضي**: صحةُ ثبوتِ العلم لا يُعَلَّلُ إلا بالحياة ، ثم مِن ضرورةِ الحياة: ثبوتُ المحل ؛ فإن الافتقارَ[١] إلىٰ المحل لا يَخْتَصُّ بالعلم دون غيره من الأعراض .

❊ **فإن قيل**: أَلَسْتُم منعتُم التعليلَ بالأحوال ، والوجودُ حالٌ .

❊ **قلنا**: الوجودُ عَيْنُ الذات عندنا . ثم هذا لا يستقيمُ علىٰ أصول المعتزلة مع تعليلهم التماثلَ بالأخصِّ[٢] .

❊ **فإن قالوا**: قد قلتُم في كتاب العِلَل: «إنما يُعَلَّلُ الحالُ» ؛ فصحةُ الرؤية ليست حالًا .

❊ **قال الإمامُ**: وهذا مِن أغمض الأسئلة علىٰ القائلين بالأحوال ، ومَنْ

---

(١) في الأصل: الاعتماد . والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٦٨ .

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٦٨: وهو حال عندهم .

نفي الحالَ فلا يَجْعَلُ الحكمَ المُعَلَّلَ حالًا ؛ فيقولُ: كونُ المعلوم معلومًا مُعَلَّلٌ [بالعلم، وكونُه معلومًا ليست بحال. وكذلك قالوا: كونُ الفاعلِ فاعلًا مُعَلَّلٌ][(١)] بالفعل، [وكونُه فاعلًا ليس حالًا][(٢)]. وأحكامُ الشرعِ مُعَلَّلَةٌ بأمر الله تعالىٰ ونهيه، وليست الأحكامُ أحوالًا للأفعال. وإن نحن أثبتنا الأحوالَ؛ فنقولُ: الصحةُ حكمٌ ثابتٌ وحالٌ، ولَسْنَا نعني بالصحة: انتفاءَ الاستحالة.

قال الإمامُ: وتقديرُ الصحةِ حالًا فيه نظرٌ.

وليس يَتَخَالَجُ في الصَّدْرِ شيءٌ مِن الأسئلة علىٰ هذه الطريقة إلا السؤالُ الأخيرُ؛ ولأجل أن مثبتي الأحوالِ جعلوا مِن شَرْطِ العلة قيامَها بذاتِ مَنْ له الحكمُ، ولو كان الوجودُ مُصَحِّحًا لتعلُّقِ الإدراك به لوجبَ قيامُ الوجود بالصحة، وكذلك الحياةُ مُصَحِّحَةٌ للعلم وسائرِ صفات الحيِّ، والجوهرُ يُصَحِّحُ قيامَ العَرَضِ به، ثم لم يَجِب قيامُ الجوهر بالعرض ولا قيامُ الحياة بصفات الحي. وهذه الأمورُ مستقيمةٌ علىٰ مذهب نفاة الأحوال.

وقد ذَكَرَ الإمامُ هذا السؤالَ في «أحكام العِلَلِ»، وتَرَدَّدَ في أن الصحةَ هل هي حكمٌ ثابتٌ أم هي نَفْيُ الاستحالة؟ ثم قال: الاستحالةُ نَفْيٌ، ونَفْيُ النفيِ إثباتٌ[(٣)].

وقد ذَكَرَ في «التعليق» سؤالًا أَغْمَضَ مِن هذا، فقال: لَمَّا كانت المعلوماتُ منقسمةً إلىٰ ما يَصِحُّ أن يُرَىٰ وإلىٰ ما لا يَصِحُّ أن يُرَىٰ، فلا بُدَّ مِن طلبِ عِلَّةٍ لِمَا يَصِحُّ أن يُرَىٰ حتىٰ يتميَّزَ بها عَمَّا لا يَصِحُّ. وكذلك الموجوداتُ

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٧٠.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٧٠.

(٣) انظر: الشامل في أصول الدين ص٧١٥.

تنقسمُ إلىٰ ما يتماثلُ وإلىٰ ما يختلفُ، ولم يمتنع طلبُ عِلَّةٍ وحَدٍّ لِمَا يتماثلُ حتىٰ يتميَّزَ عَمَّا لا يتماثلُ.

وكذلك وَجَدْنَا القدرةَ الحادثةَ تتعلَّقُ ببعض الأكوان وببعض الاعتقادات والإرادات دون سائر الأعراض؛ فلو قيل لنا: لِمَ صَحَّ تعلُّقُها بالأكوان، ولم يصح تعلُّقُها بالألوان؟ وما المُوجِبُ لصحةِ تعلُّقِها ببعضِ كلِّ جنسٍ مِن هذه الأجناس الثلاثة دون سائرها؟ ـ فما الجوابُ؟ وهل مِن جامعٍ يجمعُ بين ما يَصِحُّ أن يكونَ مقدورًا بالقدرة الحادثة؛ حتىٰ يتميَّزَ به عَمَّا لا يَصِحُّ دخولُه تحت القدرة الحادثة؟

قلتُ: فالوَجْهُ في الجواب عن هذا: أن يقال: هذا مِمَّا يمتنعُ تعليلُه؛ فإنَّا لو عَلَّلْنَا هذا الحكمَ بالأكوان لبطلَ بالاعتقادات والإرادات، وإنْ عَلَّلْنَا به بكونِه من الاعتقادات أو الإرادات فيبطلُ بالأكوان، وقد قَدَّمْنَا: أن كلَّ حُكْمٍ رُبِطَ بعلةٍ، واطَّرَدَ وانعكسَ، وسَلِمَتْ عن القوادح ـ فيَصِحُّ تعليله.

وتعلُّقُ القدرةِ الحادثة ببعض المقدورات دون بعض مِمَّا لا يَصِحُّ تعليلُه، بخلاف صحة الرؤية؛ فإنها مُعَلَّلَةٌ بالوجود كما قدَّمناه، وقد سَلِمَتْ هذه العلةُ عن القوادح. والحركةُ الضروريةُ في بعض الجوارح إنما لم تكن مقدورةً لصاحبها؛ لاقتران العجز بها معها، والقدرةُ والعجزُ يتضادَّان، وكذلك الكلامُ في العلم الضروري والإرادة الضرورية.

❊ **فإن قيل**: قد قلتُم في أصل الطريقة: لا بُدَّ مِن جامعٍ يجمعُ بين المختلفات التي أدركناها، فما أنكرتُم أن الجامعَ لذلك كونُها في مقابلة الرائي؟

❊ **قلنا**: سنجيبُ عن هذا عند ذكرنا شُبَهَ نفاةِ الرؤية.

❊ **فإن قالوا:** لو كانت الرؤيةُ لا تتعلَّقُ إلا بالوجود، لَمَا أَدْرَكَ المُدْرِكُ اختلافَ المُدْرَكات.

* **وقد أجبنا عن هذا السؤال، وقلنا**(١): لو كانت الرؤيةُ لا تتعلَّقُ إلا بالأخصِّ، وهو الحالُ، لَمَا أدركَ المُدْرِكُ وجود المُدْرَكات، ولجازَ تعلُّقُ الإدراكِ بالأوصاف العامة.

❊ **فإن قالوا:** يُدْرِكُ الأخصَّ ويَعْلَمُ الوجودَ.

* **قلنا:** انفصلوا مِمَّن يقولُ: يُدْرِكُ الوجودَ ويَعْلَمُ عنده الاختلافَ.

وهذا على القول بالحال، وعلى القول بنفي الحال: الذواتُ مختلفةٌ بأنفسها.

الطريقةُ الثانيةُ لأصحابنا في إثبات جواز الرؤية، وهي ما اعتمده أبو الحسن، وجَوَّزَهُ في معظم مصنفاته.

ومحصولُها: أن قال: رؤيةُ الله سبحانه: إما أن تكونَ مِن الجائزات، أو مِن المستحيلات، ولا واسطةَ بين القسمين.

قال: ووجوهُ الاستحالاتِ مضبوطةٌ، وجميعُها مرتفعةٌ عن هذا الحكم؛ فوجبَ أن يكونَ ذلك داخلًا في حكم الجواز.

ثم استشهدَ فيما قاله بكل جائز، منها: جوازُ حدوثِ أمثال السموات والأرض، وهذا مُجَوَّزٌ؛ إذ ليس في تقدير أمثالها وَجْهٌ مِن الاستحالة.

وعَبَّرَ القاضي عن هذه الطريقة بعبارة وجيزة، فقال: الرؤيةُ لا تقتضي

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٧٧٠: قلنا: من نفى الأحوال فيقول: الاختلاف يرجع إلى الوجود، كما قدمناه. وقد أجبنا عن هذا السؤال وقلنا: . . .

استحالةً في وصف القديم سبحانه، ولا في صفةِ الحادث، ولا تتضمنُ قَلْبَ حقيقةٍ ولا تغييرَ صفةٍ واجبةٍ؛ فوجبَ القضاءُ بجوازها.

وقال أبو الحسن: وجوهُ الاستحالة شَتَّىٰ، ويجمعُها شيئان: حدوثُ المرئي، أو حدوثُ معنًى فيه. وإنما يمتنعُ حدوثُ معنًى فيه سبحانه؛ لأنه يؤدي إلىٰ حدوثه، وذلك مستحيلٌ على القديم.

❖ **فإن قالوا:** تعلُّقُ الرؤية بالقديم مُوجِبٌ حدوثَه؛ لأمورٍ هي علاماتُ الحدوث، منها: وجوبُ كونِ المرئي في جهة مِن الرائي، ومنها: كونُه علىٰ هيئةٍ مِن لونٍ أو محاذاةٍ.

❋ **يقالُ لهم:** أليسَ الرَّبُّ تعالىٰ يرانا، ولَسْنَا في مُحَاذاته ولا بجهةٍ منه ولا هو بجهةٍ منا، ومَنْ أَنْكَرَ كونَه سبحانه رائيًا للعالَم فقد خالفَ الأمةَ وخَرَقَ الإجماعَ، وإذا جاز أن يكونَ رائيًا لا مِن جهةٍ جازَ أن يكون مرئيًّا لا في جهةٍ. وكذلك يَرَىٰ نفسَه وليس هو سبحانه في جهةٍ مِن نفسه ولا في مقابلةٍ منها؛ ولذلك لا يمتنعُ أن يخلقَ اللهُ تعالىٰ للجزء الفَرْدِ رؤيةً حتىٰ يرىٰ نفسَه.

ولأن الإنسانَ قد يرىٰ أضعافَ نفسه في حالة واحدة، مع القطع بأنه لا يقابلُه إلا مِثْلُه في حجمه، وما يَصِحُّ مقابلتُه للشيء يَصِحُّ مُمَاسَّتُه له، ولا يَمَسُّ الشيءَ إلا مِثْلُه: قَدْرًا ومساحةً وحجمًا. ولأنَّا نرىٰ اللونَ، واللونُ لا يقبلُ المقابلةَ. والناظرُ إلىٰ الجسم الصقيل يرىٰ نفسَه، وليست نفسُه في مقابلة نفسه، ويرىٰ قَفَاهُ وظَهْرَه بين المرآتين.

وأيضًا: فلو جازَ أن يقالَ: في تجويز الرؤية تجويزُ المقابلة، لجازَ أن يقالَ: في تجويز المخاطَبة والتكليم تجويزُ المقابلة وتجويزُ كونِه في جهة مخصوصة.

والذي يَدُلُّ على أن تعلُّقَ الرؤيةِ بالمرئي لا يقتضي حدوثَ معنًى فيه: أشياءُ، منها: رؤيةُ اللونِ والكَوْنِ مع استحالة قيام المعنى بالمعنى. وقد جَوَّزَ ابنُ الجُبَّائي رؤيةَ لَوْنٍ لا في محلٍّ.

وأيضًا: فإن تعلُّقَ الرؤية بالشيء كتعلُّقِ السمع به وكتعلُّقِ العلم به، فكما لا يقتضي تعلُّقُ[1] العلم والسمع بالشيء حدوثَ معنًى فيه؛ كذلك الرؤيةُ. وبهذا تُفَارِقُ الشَّمَّ والذوقَ واللمسَ؛ فإن ذلك يقتضي مُمَاسَّةً بين الشَّامِّ والمشموم والذائقِ والمذوق واللامس والملموس.

فإن قالوا: والرؤيةُ أيضًا تقتضِي اتصالَ شعاعٍ مِن الرائي بالمرئي ـ فقد **أَبْطَلْنَا** عليهم ذلك بما فيه مَقْنَعٌ.

ثم لو سَلَّمْنَا لهم فَصْلَ الشُّعاع وانبعاثَه مِن الناظر، فلا يَصِحُّ الحكمُ بوجوب اتصاله بالمرئي؛ فإنه قد يجتمعُ الخَلْقُ الكثيرُ على رؤية الشيء الواحد، والأشعةُ أجسامٌ فلا يَصِحُّ التداخل فيها. ولو كان القَوْلُ بالاتصال صحيحًا، لكان شُعَاعُ الناظرِ الأول يَتَّصِلُ بالمرئي، وشعاعُ الناظر الثاني والثالث لا يَتَّصِلُ به. وكذلك يُرَى اللونُ مع استحالة الاتصال.

❊ **فإن قالوا:** يَتَّصِلُ بمحلِّه.

❊ **قلنا:** اللونُ مع محله مرئيان.

وأيضًا: فإنَّا نرى ما وراءَ الزجاجة، ولم يَتَّصِل شعاعُنا به، ونَرَى السماءَ على بُعْدِها في أسرعِ حالةٍ، مع استحالةِ اتصالِ الشعاع بها في تلك الحالة.

❊ **فإن قالوا:** الجَوُّ المُشْرِقُ الصافي مِن جنس الشعاع؛ فنرى السماءَ به.

---

(١) في الأصل: تعلم. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٧٢.

* قلنا: قد بَطَلَ إذًا اشتراطُ اتصالِ الشعاع بالمرئي في الرؤية.

* فإن قالوا: أليسَ الرائي يرىٰ الشيءَ الحَسَنَ فيُعْجِبُه؛ فيَحْدُثُ في المرئي آفةٌ مِن جهة رؤيته له؛ فيقالُ: أصابَه بالعين.

* قلنا: ليس ذلك بمُلازمٍ لكل راءٍ، وإنما يُحْدِثُ اللهُ تعالىٰ ذلك عند رؤيته علىٰ حكم النادر، كما يُحْدِثُ للرائي خوفًا عند رؤية العدو، ويُحْدِثُ له سرورًا عند رؤية الصديق.

* فإن قالوا: تجويزُ رؤيةِ القديم تقتضي تجنيسَه، وتشبيهَه بخلقه، وانقلابَه عن حقيقته.

* قلنا: المُشْتَبِهَان يَشْتَبِهَانِ لأنفسهما، وكونُهما مرئيين ليس هو رجوعًا إلىٰ أنفسهما، بل هو رجوعٌ إلىٰ رؤية الرائي لهما، ولو كان يَجِبُ بوقوع الرؤية علىٰ الشيئين تشبيهُهما، لكان لا يَصِحُّ أن يشتركَ المختلفان في تعلُّقِ الرؤية بهما؛ فلما وَجَدْنَا المختلفين يشتركان في كونهما مرئيين كالسواد والبياض، ولا يَقَعُ التشابه بينهما لذلك ـ بطلَ أن يكونَ ذلك مُوجِبًا للتشبيه، وإذا كان ذلك كذلك؛ جَرَتِ الرؤيةُ ـ في أن تعلُّقَها بالمرئي لا يُوجِبُ تشبيهًا ولا تجنيسًا ـ مَجْرَىٰ تعلُّقِ العلم بالمعلوم والذِّكْرِ بالمذكور في أنه لا يُوجِبُ ذلك.

* فإن قالوا: إنما يَلْزَمُكم التجنيسُ؛ لأنَّا وَجَدْنَا (١٥٤/ف) المرئياتِ فيما بيننا أجناسًا مختلفةً مخصوصةً، كما وَجَدْنَا المشموماتِ والملموساتِ أجناسًا مخصوصةً، فلو جازَ أن تُرَىٰ ولا تكونَ مِن جنس المرئيات، جازَ أن تُسْمَعَ وتُشَمَّ وتُلْمَسَ ولا تكونَ مِن جنس المشمومات والملموسات.

* قلنا: قد أوضحنا: أن الشيءَ لا يَجِبُ دخولُه في جنس صاحبه؛ مِن

حيثُ يُشَارِكُه في تعلُّقِ الرؤية به.

ويقالُ لهم: إنْ وَجَبَ أن يكونَ مِن جنس المرئيات إذا كان مرئيًّا، وَجَبَ أن يكونَ مِن جنس الرائين الأحياء العالمين القادرين إذا كان هو رائيًا حيًّا عالِمًا قادرًا.

❊ فإن قالوا: قد يُوجَدُ مِن جنس الرَّائين ما ليس بِرَاءٍ كالجمادات؛ فلم يَجِب التجانسُ بكونه رائيًا.

❊ قلنا: وقد يكونُ عندكم مِن جنس المرئي ما ليس بمرئي، كالجوهر المعدوم والسواد المعدوم، وعلى مذهب الجُبَّائي: الكلامُ الحالُّ في الزَّمِير مِن جنس المسموع وليس بمسموع، وإذا قالوا بثبوت مشتركين في جنس ولا يتشابهان؛ بطل هذا الاعتلالُ مِن أصله.

ثم نعكسُ ذلك عليهم في النفي، فنقولُ: لو كان القديمُ سبحانه مما تستحيلُ رؤيتُه، لكان مِن جنس ما تستحيلُ رؤيتُه من الموجودات على أصولكم، فإن جاز لكم أن تقولوا: «يستحيلُ أن يُرَىٰ»، وليس مِن جنس ما تستحيلُ رؤيتُه؛ فكذلك إذا قلنا: «تجوزُ رؤيتُه»، فلا يجبُ أن يكونَ مِن جنس ما تجوزُ رؤيتُه.

ويقالُ لهم: إنْ سَلَكْنَا مسلكَ أبي الحسن في أن المُصَحِّحَ للإدراك كونُ الشيء موجودًا؛ فكيف يلزمُ التجنيس مِن الاشتراك[1] في الرؤية، والجوهرُ والألوانُ مرئيةٌ ولا يلزمُ التجنيسُ؟! وهكذا الكلامُ في سائر الإدراكات، وبَيَّنَّا: أن الشَّمَّ واللمسَ والذَّوْقَ يستدعي في مُسْتَقَرِّ العادة وجوهًا مِن الاتصال

(١) في الأصل: فكيف يلزم التجنيس والاشتراك. والتصحيح من الغنية للشارح (ل: ١١٤).

بخلاف الإدراك.

وإن نحنُ سَلَكْنَا مسلكَ المتقدمين مِن أصحابنا في أن كلَّ إدراكٍ مِن الإدراكات الثلاثة يتعلَّقُ بجنسٍ مخصوصٍ لا يتعدَّاه، وهذا مذهبُ الأستاذ ـ فلا يشتركُ على هذا المذهب جنسان مختلفان في الإدراك؛ فلا يَتَّجِهُ هذا الإلزامُ. وأما السمعُ فإنه يتعلَّقُ بالأصوات وبالكلام الذي ليس مِن قبيل الأصوات، ولا يلزمُ التجنيسُ ولا التشبيهُ.

❊ **فإن قالوا**: دعواكم: «أن وجوهَ الاستحالة مضبوطةٌ» ممنوعةٌ؛ فما يُؤَمِّنُكم أن يكونَ في الاستحالة وجهٌ لم تعثروا عليه.

❊ **وهذا يَعُدُّونه مِن أصعب الأسئلة.**

وهو منعكسٌ عليهم على الفور؛ فإنَّا كما نَدَّعِي جوازَ رؤية القديم سبحانه بنفي وجوه الاستحالة، فالخصومُ يَدَّعُون استحالتَها بنفي طرق الجواز، فيقولون: «لو كان الرَّبُّ سبحانه مِمَّا يُرى، لرأيناه في وقتنا؛ إذ الموانعُ منتفيةٌ»، ويَدَّعُون انحصارَ الموانع كما نَدَّعِي نحن انحصارَ وجوه الاستحالة، وطريقُ كل واحد مِن الخصمين في العلم بالانحصار: أنهم لم يعلموا وجهًا في الجواز أو الاستحالة غيرَ ما ذكروه؛ فاستوت الأقدامُ، وعَدَمُ العلم لا يفيدُ علمًا لواحد من الخصمين[1].

وأقصى ما ذكره القاضي في ذلك: أن أهلَ الملل على مذهبين: فمِن قاطعٍ بجواز الرؤية ومِن قاطعٍ بالاستحالة، وليس في المنتسبين إلى الملة متشككون، ثم الذين قطعوا بالاستحالة حصروا دَرْكَ الاستحالة في الجهات

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٧٧٣/٢: هذا ما ذكره الإمام في تقرير هذا السؤال، ثم سلك القاضي في الجواب عنه طريقًا وسلك الشيخ الإمام طريقًا، وأنا أذكرهما.

المقدمة، ولو أُبْطِلَت عليهم الجهاتُ لكانوا مخصومين، وكان مُجَوِّزو الرؤيةِ فائزين بالفَلْجِ[1] عليهم، وليس في الأمة مَنْ يَدَّعِي الاستحالةَ ويُحِيلُها علىٰ طريقةٍ لم يَعْثُرْ عليها شيوخُ المعتزلة، فمَنِ ادَّعَىٰ وجهًا خارجًا عَمَّا خاض فيه الخائضون كان خارقًا للإجماع.

هذا مما حكاه الإمامُ.

ثم قال: وهذه طريقةٌ حسنةٌ، ولكن قُصَاراها الاعتضادُ بالإجماع.

قال: وأنا أعتصمُ بالعقل مِن غير اعتضادٍ بسمع، وذلك أَنَّا نقولُ: قد اتفقنا وكلُّ عاقلٍ علىٰ القطع بتجويز حدوث أمثال السموات والأرض بقدرة الله تعالىٰ، فلو قيل لنا: ما يُؤَمِّنُكم أن يكونَ ذلك مستحيلًا بوجه لم تَعْثُروا عليه ولم تُدْركوه، ولا أَدْرَكَهُ مَنْ كان قبلكم؟ ـ فهذا يُؤَدِّي إلىٰ الخَبْطِ والتخليط والتشكيك في المعتقدات.

فإن راموا محاولةَ وجهٍ في التجويز لم يَسْلَمُوا مِن الطِّلْبَةِ؛ حتىٰ يقولوا: «جهاتُ الاستحالة مضبوطةٌ، ولا وجهَ لتقديرِ مزيدٍ عليها»؛ فإذا انتفت وجبَ القطعُ بالجواز.

❊ **فإن قالوا**: الدَّالُّ علىٰ جواز حدوث أمثال ما حَدَثَ: أن الذي نتوقَّعُه مماثلٌ لِمَا وَقَعَ، ومِن حكم المِثْلَيْنِ: تساويهما في الجواز والوجوب.

❊ **قلنا**: هذا إن استقامَ لغيركم، فليس يستقيمُ لكم مع حكمكم بمماثلةِ إرادةٍ لا في محلٍّ الإرادةَ القائمةَ بالمحلِّ، مع تباينهما في افتقار إحداهما إلىٰ المحلِّ دون الأخرىٰ. وأقربُ مِن ذلك: أنكم حكمتُم بأن الأعراضَ التي لا

(١) أي: بالظفر.

تبقىٰ مُخْتَصَّةً في الوقوع بأوقاتٍ: لا يجوزُ تقديرُ تقدُّمِها عليها ولا تقديرُ تأخُّرِها عنها، وهذا ينقضُ ما عَوَّلْتُم عليه؛ فإنكم قلتُم: قد يَجِبُ وقوعُ صوتٍ في وقت ويستحيلُ وقوعُ مثلِه في وقته.

ثم إن استقامَ ذلك في المتماثلات؛ فكيفَ يستقيمُ في المختلفات؟! وبِمَ تُنْكِرُون علىٰ مَنْ يقولُ: لو اخترعَ اللهُ تعالىٰ بعضَ ضروب الألوان أَوَّلًا، فلا سبيلَ إلىٰ تجويز وقوع ألوانٍ مخالفةٍ لِمَا وَقَعَ؟!

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أن الرؤيةَ وصفاتِها مضبوطةٌ، وإنما يتعلَّقُ أو يمتنعُ تعلُّقُها بصفاتٍ هي عليها، ولا يستريبُ أحدٌ مِن الخائضين في فَنِّ الحقائق في تقدير حالٍ أو صفةٍ لبعض الحوادث لم يَضْبِطْها العقلاءُ، ولو طَرَّقْنَا هذه الاسْتِرْيَابةَ إلىٰ الأصول والقواعد لَتَزَعْزَعَتْ.

وإذا وَضَحَ انضباطُ أحوالِ الرؤية وقضاياها، وبَطَلَ تَوَقُّعُ مزيدٍ عليها، وقد سَبَرْنَا صفاتِ الرؤيةِ فلم نُلْفِ واحدةً[1] منها مُقْتَضِيةً استحالةً لو قُدِّرَ تعلُّقُ الرؤية بالقديم سبحانه ـ فلم يَبْقَ إلا الجوازُ والقَطْعُ به.

وقد أَوْضَحْنَا فيما سَبَقَ: أن ما أشاروا إليه مِن الموانع، فليس شيءٌ منها مانعًا مِن الرؤية، والمانعُ الحقيقيُّ: هو ما يُضَادُّ الرؤيةَ في محلِّها؛ فبطلَ ما تمسَّكُوا به.

فهذا سبيلُ الكلامِ في هذه الطريقة.

ومِمَّا تمسَّكُوا به في [إثباتِ][2] جوازِ رؤية الله تعالىٰ: أن قالوا: إن

(١) في الأصل: واحدًا. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٧٤.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٧٤.

الباريَ تعالىٰ لو لم يَرَ نفسه لم يَرَ غيرَه ؛ إذ يستحيلُ أن يرىٰ الرائي غيرَه ولا يرىٰ نفسَه. ومَن اعترفَ منهم[١] بأنه سبحانه يرىٰ نفسَه ؛ فنقولُ له: كلُّ صفةٍ جازَ أن تتعلَّقَ مِن نفس القديم سبحانه بنفسه، جازَ أن تتعلَّقَ مِن غيره به، كالعلم والذكر والخبر، وعَكْسُه القدرةُ والإرادةُ.

ومِمَّا تمسَّكُوا به أيضًا: أن قالوا: الرؤيةُ لا تُؤَثِّرُ في المرئي، كالعلم والخبر، وكلُّ صفة لا تُؤَثِّرُ في متعلَّقها لا امتناعَ في تعلُّقِها بالباري تعالىٰ، كالعلم والخبر، وعَكْسُه القدرةُ والإرادةُ.

قال الإمامُ: وهذا حَسَنٌ، ولكنه لا يَسْتَقِلُّ ما لم يُعْضَدْ بما ذكرناه مِن الطريقتين؛ فإن قائلًا لو قال: «لِمَ زعمتُم أن العلمَ إنما تعلَّقَ بالباري تعالىٰ لأنه غيرُ مُؤَثِّرٍ؟» ؛ فيعودُ ترتيبُ الكلام إلىٰ نفي طرق الاستحالة.

❊ **ولو قال قائلٌ**: هَلَّا جَوَّزْتُم تعلُّقَ الرؤيةِ بالمعدوم مِن حيث لا تُؤَثِّرُ!

هذا ما قاله الإمامُ[٢].

❊ **قلتُ**: أما المعدومُ فليس يتعلَّقُ العلمُ به إلا علىٰ تقديرٍ ثابتٍ ثم القضاءِ بانتفائه، والرؤيةُ تقتضي ثبوتَ المرئي تحقيقًا لا تقديرًا وتعيينَه، والمعدومُ: هو المنتفي مِن جميع الوجوه.

ثم أقولُ: هذه الطريقةُ أيضًا مُنْتَزَعَةٌ مِن الطريقتين، لا سِيَّما الطريقةُ الأخيرةُ؛ حيثُ قلنا: «إن الرؤيةَ إذا لم تُوجِبْ حدوثَ المرئي ولا حدوثَ معنًىٰ فيه؛ فلا يمتنعُ تعلُّقُها بالقديم تعالىٰ» ؛ وذلك أَنَّا أجمعنا علىٰ جوازِ تعلُّقِ

---

(١) يعني: من المعتزلة.

(٢) كذا العبارة في الأصل، ولعل المناسب أن تكون قبل العبارة السابقة، حتىٰ لا تكون مقحمة بين السؤال وجوابه.

الخبر والعلمِ بذات الإله سبحانه، واتفقنا على استحالة تعلُّقِ القدرة والإرادة بذاته سبحانه، ثم بَحَثْنَا عن الصفات ولم نجد في التصحيح والمنع مُتَشَبَّثًا غيرَ التأثير؛ فنقولُ: عدمُ استحالةِ المرئي وتغيُّرِه بتعلُّقِ الرؤية به يُصَحِّحُ تعلُّقَها به، ويُسْتَشْهَدُ بالعلم والخبر لا على سبيل القياس بل على سبيل الإيضاح.

ودعوى **المُدَّعِي**: أن أقصى ما تتمسَّكُون به عدمُ العلم؛ حيثُ قلتُم: لم نَجِدْ مُصَحِّحًا ولا مُخِيلًا إلا التأثيرَ وعدمَ التأثير ـ **دعوى باطلةٌ**؛ إذ لا تَتَّجِهُ هذه الدعوى في كل موضع، ونحن نعلمُ صفاتِ الجوهر والعَرَض، ونقطعُ بأن ليس لهما صفاتٌ غيرُ ما عرفناه وعَثَرْنَا عليه، ولا نَشُكُّ في ذلك.

ولا مُعْتَصَمَ لنا فيما نَدَّعِيه إلا أَنَّا نقولُ: لو كان للجوهر أو العَرَض، أو للعلم أو للقدرة، أو للسواد وغيرها من الأجناس، صفاتُ نفسٍ غيرَ ما ذكرناه وعرفناها وعثرنا عليها ـ لَعَلِمْنَاها: إما ضرورةً أو دلالةً؛ فلمَّا لم نَعْرِفْ ذلك حكمنا بانتفائها.

وهذه الطريقةُ قد اعتمدها الأستاذُ أبو إسحاق والأستاذُ أبو بكر وغيرُهما من الأئمة.

وقد قالا أيضًا: مَنْ لا يَصِحُّ تعلُّقُ الرؤيةِ [به][1] لا يَصِحُّ العلمُ بوجوده.

وبيانُ هذا: ما ذكره الأستاذُ أبو إسحاق في «المختصر»، فقال: الدليلُ على جواز الرؤية على القديم تعالى: ما قامت الدلالةُ عليه مِن استحالة وجوده في الجهة والمحلِّ، وما استحالَ تعلُّقُ العلم به في الوجود على هاتين الجهتين، ولم يصح إدراكُه ببعض الحواس ـ لم يتحقق له الوجودُ؛ فوجبَ أن يكونَ مُدْرَكًا بوجهٍ لا يقتضي الجهةَ والمحلَّ، وذلك هو الرؤيةُ.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

قلتُ: ولقد عَرَفتُم مِن مذهب الأستاذ: أن الإدراكَ (١٥٥/ف) نوعٌ مِن العلم، وعرفتُم أن الأستاذَ يُثبِتُ لله تعالىٰ صفةً تُوجِبُ له التَّقَدُّسَ عن المَحَالِّ والأحياز، وإذا لم تَغْفُلوا عن الأمرين؛ استبان لكم اتجاهُ الدلالة.

❖ ولو قال قائلٌ: ما لا يُتَصَوَّرُ في الوَهْمِ ولا يَتَمَثَّلُ في الفِكْرِ كيفَ تَحْدِقُه الأبصارُ؟

❖ قلنا: ليس مِن شَرْطِ الرؤية: التحديقُ بالبصر، والرؤيةُ عِلْمٌ مخصوصٌ أو هو في معنىٰ العلم؛ فلا يقتضي إلا وجودَ المرئي علىٰ التعيين، والتعويلُ علىٰ ما قدَّمناه مِن الطرق.



شُبَهُ نُفَاةِ الرُّؤْيَةِ

❊ فَمِمَّا عوَّلوا عليه: أن قالوا: لو كان الرَّبُّ سبحانه مرئيًّا لرأيناه في وقتنا ؛ إذ الموانعُ مِن الرؤية منتفيةٌ ، وهي: القُرْبُ والبُعْدُ المُفْرِطان والحُجُبُ الحائلةُ واللطافةُ ؛ فلما لم نَرَهُ مع انتفاء الموانع كان ذلك دالًّا على أنَّا إنما لم نَرَهُ ؛ لاستحالة رؤيته.

❊ فيقالُ لهم: لِمَ حصرتُم الموانعَ فيما ذكرتموه ؟ ولِمَ أنكرتُم مزيدًا عليها ؟ فلا يرجعون عند تحقيق المطالبة إلا إلى قولهم: «سَبَرْنَا الموانعَ فلم نُلْفِ غيرَ ما ذكرناه» ؛ فيقالُ لهم: عدمُ عُثُورِكم على ضَبْطِ الموانعِ لا يَنْتَصِبُ عَلَمًا قاطعًا على ما ادَّعيتُموه ، وأنتم عُرْضَةُ الزَّلَلِ ، ولم تَجِبْ لكم العصمةُ ولا الإحاطةُ بقُصَارَى الأشياءِ وحقائقِها ؛ فلا يرجعون عند ذلك إلا إلى تَبَلُّدٍ وتَرَدُّدٍ[1].

ثم نقولُ: عدمُ العلمِ لا يفيدُ عِلْمًا ، بل يفيدُ وَقْفَةً وحَيْرَةً.

قلتُ: قد أَوْمَأْنَا إلى هذا السؤال في أدلتنا ، وعَكَسْنَا عليهم هذه الطِّلْبَةَ ، وأوضحنا استواءَ الأقدامِ في ذلك ، ثم رَجَّحْنَا أحدَ الطرفين بقولنا: الرؤيةُ بصفاتها وقضاياها معلومةٌ ، وليس شيءٌ منها مُقْتَضِيًا استحالةً لو قُدِّرَ تعلُّقُها بالقديم سبحانه.

وهذا الذي ذَكَرْنَا إنما يفيدُ قَطْعًا لو اتفقنا على حقيقةِ الإدراك والرؤية وشرائطِها ؛ فإذا ادَّعَى الخصمُ: أن الرؤيةَ مِن ذي الحاسَّةِ لنفسها تقتضِي جهةً واتصالَ أشعةٍ على وجهٍ مخصوصٍ ، ونحن لا نَشْتَرِطُ شيئًا مما ذكروه في

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٧٨.

الرؤية؛ حتىٰ ينتفي في هذا الطَّرْفِ. وهم يعتقدون: أن ما اعتقدناه رؤيةً هو عِلْمٌ مخصوصٌ أو هو في حكم العلم، ونحن قد نوافقُهم علىٰ ذلك إنْ سَلَكْنَا مَسْلَكَ الأستاذِ ـ فكيفَ تَتَوَجَّهُ أدلتُنا في جواز رؤية الله تعالىٰ علىٰ خصومنا، وكيفَ تَتَوَجَّهُ شُبَهُهم علينا في الاستحالة، ولم نتفق علىٰ أمر معلوم في حقيقة الرؤية؟!

فهذا سِرُّ المسألةِ.

ثم قال أصحابُنا: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يَزْعُمُ: أننا إنما لم نَرَهُ لمانعٍ قائمٍ بالحاسَّة مُضَادٍّ لإدراكه؟ والذي يَرَىٰ ليس يَرَىٰ لقُرْبٍ أو بُعْدٍ أو اتصالِ شُعَاعٍ به، وإنما يَرَىٰ لِخَلْقِ الله تعالىٰ الرؤيةَ له، وسبيلُ ما يُرَىٰ وما لا يُرَىٰ كسبيلِ ما يُعلَمُ وما لا يُعلَمُ(١).

﴿ فإن قالوا: مُفَادُ هذا المذهبِ يُفْضِي بِمُعْتَقِدِه إلىٰ تجويز أن يكونَ بحضرته أطلالٌ وأشباحٌ وأطوادٌ شامخةٌ وهو لا يراها؛ إذ لم يُخْلَقْ له رؤيتُها.

قالوا: والتزامُ ذلك جهلٌ وانسلالٌ عن مُوجَبِ العقل.

﴾ قلنا: هذا الذي ذكرتُمُوهُ تعويلٌ علىٰ تهويلٍ لا تحصيلَ له، وهو علىٰ الفَوْرِ ينعكسُ عليكم بالذي يُغْمِضُ أجفانَه، ويعتقدُ اقتدارَ الرَّبِّ تعالىٰ علىٰ أن يَخْلُقَ ـ في أَوْحَىٰ ما يُقَدَّرُ وأَسْرَعِ ما يُنْتَظَرُ ـ ما فرضتُّمُوه علينا، فما يُؤَمِّنُهُ ـ وقد غَمَّضَ أجفانَه أو أَطْرَقَ ـ أن يكونَ قد حدثَ بين يديه باختراعِ الله تعالىٰ الأطوادُ والأطلالُ؟! ومُجَوِّزُ ذلك مُتَجَاهِلٌ.

وكذلك اتفق المسلمون علىٰ اقتدار الرَّبِّ سبحانه علىٰ أن يَخْلُقَ بَشَرًا

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٧٧: ولو كان شرط المرئي أن يكون في جهة من الرائي، لكان شرط المعلوم إذا كان موجودًا أن يكون جرمًا أو صفة لجرم.

سَوِيًّا بَدْءًا ، مِن غير أن يُرَدِّدَهُ في أطوار النُّطَفِ والأمشاج ، ومَنْ رأىٰ بَشَرًا سَوِيًّا ثم استرابَ في كونه مولودًا ؛ جَرْيًا علىٰ ما نُجَوِّزُهُ في قدرة الله تعالىٰ ـ كان وَالِجًا في تِيهِ الجهلِ .

ومِن الممكناتِ أن تجريَ الأوديةُ دَمًا عَبِيطًا وتنقلبَ الجبالُ ذهبًا إبريزًا ، ولو جَوَّزَهُ عاقلٌ في دَهْرِه وقَدَّرَهُ في عصره كان مُهَوَّسًا مُوَسْوِسًا ؛ فكذلك سبيلُ القطعِ في أنه ليس بحضرتنا ما لا نَرَاهُ ؛ ورَجَعَ ذلك إلىٰ استقرار العوائدِ واستمرارها دون مُوجَبَاتِ العقول ، كيفَ وقد خُصِّصَ الرسلُ ﷺ برؤيةِ الملائكة مع القُرْبِ مِن صَحْبِهم ، وكانوا لا يرونهم ؛ إذ الدهرُ دَهْرُ انخراقِ العوائد ووضوحِ المعجزات المجانبة للعادات ؟!

قال الإمامُ : ومِمَّا إذا حُقِّقَ رَجَعَ إلىٰ محض الدعوىٰ : قولُهم : الرائي يَجِبُ أن يكونَ في مقابلة المرئي أو في حكم المقابلة ؛ فيقالُ لهم في هذا الضرب : أَعَلِمْتُم ما ادَّعيتُموه ضرورةً أو عَلِمْتُموه نظرًا ؟ فإن ادَّعوا الضرورةَ ونسبوا خصومَهم إلىٰ جَحْدِها ، سقطت مُحَاجَّتُهم واستبانَ جهالتُهم ، وتَطَرَّقَ إليهم مِن المُجَسِّمَةِ مِثْلُ ما ادَّعوه ؛ فإنَّ قائلًا لو قال : «باضطرارٍ نَعْلَمُ استحالةَ موجودٍ لا مُجَامِعٍ للعالَم ولا مُبَايِنٍ» ، لم تندفع هذه الدعوىٰ إلا بما دَفَعْنَا به شبهةَ نفاةِ الرؤية . ثم الباري سبحانه يَرَىٰ خَلْقَهُ لا مِن جهة ؛ فجاز أن يُرَىٰ لا في جهة[1] .

ونحن قد تَفَصَّينا عن[2] هذه الشبهةِ فيما سبقَ ، وأوضحنا سِرَّ المسألة .

وينبغي للمبتدئِ في هذا الفن أن لا يَغْفُلَ عن معارضتهم بالعلم وكونِ الرب سبحانه معلومًا ، في كلِّ ما يتمسَّكون به في نفي جواز الرؤية[3] .

---

(١) انظر : الإرشاد للجويني ص١٨١ .

(٢) في الأصل : في . والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٧٨ .

(٣) انظر : الإرشاد للجويني ص١٨٠ .

شُبْهَةٌ أُخْرَىٰ لهم

❊ **قالوا**: لو جازَ أن يُرَىٰ ، لجازَ أن يُشَمَّ ويُذاقَ ويُلْمَسَ .

❊ **قلنا**: بأَيِّ جامعٍ جمعتُم بين الرؤية وبين الشم والذوق واللمس ؟

❊ **فإن قالوا**: أحدُ الحواسِّ الخمس ؛ فيستحيلُ تعلُّقُه بالقديم كسائر الحواس .

وربما قالوا: الرؤيةُ تَقْتَضِي اختصاصًا بجهةٍ كسائر الحواس .

❊ **قلنا**: لو سَلَّمَنا لكم افتقارَ الرؤية إلىٰ الجهة والمقابلة ، لأغناكم ذلك عن الاستشهاد بالشم والذوق واللمس . ثم قد بَيَّنَّا : أن الشَّمَّ والذوقَ واللمسَ عباراتٌ عن ضروبٍ مِن الاتصالات ، وليست عبارةً عن الإدراكات ، وقد أَقَمْنَا الدلالةَ علىٰ أن المُصَحِّحَ لإدراكِ الشيءِ الوجودُ ، وذَكَرْنَا اختلافَ أصحابِنا في ذلك وأَوْضَحْنَا مذهبَ الأستاذ .

❊ **فإن عادوا فقالوا**: كلُّ ما يُصَحِّحُ تَعَلُّقَ الرؤيةِ يُصَحِّحُ تَعَلُّقَ سائرِ الحواس .

❊ **قلنا**: لِمَ قلتُم ذلك ، ولا سبيلَ إلىٰ دعوىٰ الضرورة ولا إلىٰ إقامةِ دليلٍ يَجْمَعُ بين هذه الأبواب ؟! وبِمَ تُنْكِرُون علىٰ مَنْ يقولُ : الشَّمُّ إنما يتعلَّقُ بالروائح ، والذوقُ إنما يتعلَّقُ بالطُّعُوم ، واللَّمْسُ إنما يتعلَّقُ بالأجسام وحرارتها وبرودتها ؟

❊ **فإن قالوا**: لو جازَ أن يكونَ مرئيًّا لا كالمرئيات ، لجازَ أن يكونَ

مشمومًا مذوقًا ملموسًا، لا كالمشمومات والمذوقات والملموسات.

* **قلنا**: لو جازَ أن يكونَ رائيًا لا كالرائين، لجاز أن يكون لامسًا ذائقًا، لا كاللامسين والذائقين.

* **فإن قالوا**: هل رأيتُم مرئيًّا غيرَ محدودٍ ولا حالًّا في محدود؟!

* **قلنا**: هل رأيتُم فاعلًا غيرَ جسمٍ محدودٍ؟!

* **فإن قالوا**: لم يكن فاعلًا لكونه جسمًا محدودًا.

* **قلنا**: كذلك لم يكن مرئيًّا لكونه محدودًا.

* **قالوا**: إن لم يكن كونُه محدودًا حَدًّا للرؤية، لم يمتنع كونُه شَرْطًا لها.

* **قلنا**: إنما يَثْبُتُ كونُ الشيء شرطًا في الشيء؛ لدليلٍ يَدُلُّ عليه سوىٰ اللزوم في الشاهد، ألا تَرَىٰ أن الفاعلَ فيما بيننا لا يكونُ إلا جسمًا، والشيءَ فيما بيننا لا يكونُ إلا جوهرًا أو عَرَضًا، ولم يجب أن يكونَ ذلك شرطًا له.

* **فإن قالوا**: لو كان مرئيًّا، لكان مِن جنس المرئيات.

* **قلنا**: ولو كان معلومًا ورائيًا وفاعلًا، لكان مِن جنس المعلومات ومِن جنس الرائين[1].

فإن قالوا: مَنْ يَرَىٰ اللهَ تعالىٰ، فيَرَىٰ كلَّه أو بعضَه ـ **فنُعَارِضُهم بالعلم**.

* **فإن قالوا**: الرائي إذا رآه، كيف يُمَيِّزُ بينه وبين نفسه في الرؤية؟

* **قلنا**: كما يُمَيِّزُ بين نفسه وبينه تعالىٰ في العلم.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٧٩: ولو كان فاعلًا لكان من جنس الفاعلين.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: مَنْ رأىٰ اللهَ تعالىٰ ، فلا يَرَىٰ نفسَه ولا غيرَه ؛ فهو مُسْتَهْلَكٌ في رؤيته .

ثم نقولُ: نحن في العلم بكيفية رؤية الله تعالىٰ كالأَكْمَهِ الذي لم يَرَ الألوانَ ، في المَيْزِ بين نوعٍ منها ونوعٍ بالعلم ، فكما لا يَتَأَتَّىٰ مِن الأَكْمَهِ هذا التفصيلُ بالعلم دون الرؤية ؛ كذلك لا يُمْكِنُنا أن نُخْبِرَ عن كيفية رؤية القديم سبحانه ككيفية سماع كلامه .

وقد ذكرنا: أن الخلافَ في هذه المسألة راجعٌ إلىٰ الإنباء عن حقيقة الرؤية وشرائطها ، فلو وَافَقَنَا الخصمُ علىٰ أن الإدراكَ مِن قَبِيلِ العلم أو بمثابته ؛ مِن حيثُ لا يستدعِي جهةً ولا مقابلةً ولا حَدًّا ولا اتصالَ شعاعٍ ـ لَسَاعَدَنَا في جواز تعلُّقِه بالقديم تعالىٰ . ولقد شَبَّبَ النَّجارُ بهذا كما ذكرناه في صَدْرِ الباب .



القولُ
في أنَّ أهلَ الجَنَّةِ هل[1] يرونَ ربَّهم تعالى وَعْدًا منه حقًّا؟

قد ثبت بموجِب العقل جوازُ رؤية الله تعالى، ونحن الآن نُوضِّحُ الأدلةَ السمعيةَ على أن رؤيتَه سبحانه ستكونُ لا مَحَالَةَ، ثم إذا ثبت ذلك اعتضد مُوجَبُ العقل بالسمع أيضًا؛ فإنَّا إذا أقمنا الأدلةَ القاطعةَ السمعيةَ على وقوعِ أمرٍ؛ فمِن ضرورةِ وقوعه: الحكمُ بجواز وقوعه.

والدليلُ عليه مِن نَصِّ الكتاب: قولُه تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣].

والنظرُ ينقسمُ معناه في اللغة، (١٥٦/ف) وتَعْتَوِرُهُ وصائلُ مختلفةٌ على حسب اختلاف معانيه: فإن أُرِيدَ به التَّرَقُّبُ والانتظارُ؛ اسْتُعْمِلَ مِن غير صلة، قال اللهُ تعالى في الإنباء عن أحوال المنافقين ومُخَاطَبتهم المؤمنين: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣]، معناه: انتظرونا. وإذا أُرِيدَ بالنظر الفِكْرُ؛ وُصِلَ بـ: «في»، فيقالُ: «نظرتُ في الأمر»، إذا تدبَّرتُه. وإذا أُرِيدَ به الترحُّمُ؛ وُصِلَ باللام، فيقالُ: «نظرتُ لفلان». وإذا أُرِيدَ به الإبصارُ والرؤيةُ؛ وُصِلَ بـ: «إلى»، يقالُ: «نظرتُ إلى فلان»، بمعنى: أبصرتُه.

والنظرُ في الآية التي احتججنا بها موصولٌ بـ: «إلى»، خبرٌ عن الوجوه الناضرة المستبشرة؛ فاقتضى النظرُ إثباتَ الرؤية.

---

(١) كلمة: «هل» غير مثبتة في الغنية للشارح ٢/٧٨١.

❊ **فإن قالوا**: النظرُ تحديقُ الناظر إلىٰ جهة المنظور إليه وتوجيهُه حاسَّتَه نحوَه؛ فليس مِن ضرورته الرؤيةُ؛ والدليلُ عليه قولُ القائل: «نظرتُ إلىٰ الهلال فلم أَرَهُ»، و: «نظرتُ إلىٰ فلان فرأيتُه».

❊ **وهذا الذي ذكروه باطلٌ**؛ لِمَا بَيَّنَّاهُ مِن أن النظرَ المُعَدَّىٰ بـ: «إلىٰ» هو الرؤيةُ الحقيقيةُ، وقولُهم: «نظرتُ إلىٰ الهلال فلم أَرَهُ»، و«نظرتُ إلىٰ فلان فرأيتُه» افتراءٌ وتَخَرُّصٌ علىٰ أهل اللسان، بل ربما تقولُ العربُ: «نظرتُ إلىٰ صَوْبِ الهلال فلم أَرَهُ»، و«نظرتُ إلىٰ السماء فلم أر الهلالَ»، و«نظرتُ إلىٰ زيد فلم أر بَدَنَهُ». ولا وَجْهَ لقولِ القائل: «نظرتُ إلىٰ زيد فلم أر زيدًا»، وقد يقولُ القائلُ: «نظرتُ إلىٰ فلان فرأيتُه»؛ تأكيدًا للكلام.

وقد أجمع المسلمون علىٰ أن الرَّبَّ تعالىٰ يُوصَفُ بالنظر إلىٰ خَلْقِهِ، علىٰ معنىٰ الرؤية والإبصار، قال عَزَّ اسمُه: ﴿فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩]، ولم يَصِرْ أحدٌ مِن المفسرين إلىٰ أن النظرَ المضافَ إلىٰ الله تعالىٰ في الكتاب والسنة مِن الألفاظ المُتَأَوَّلةِ، كالمجيء والإتيان والاستواء ونحوها؛ فبطلَ دعواهم: أن النظرَ إنما هو تقليبُ الحَدَقَة وتوجيهُ الحاسَّة إلىٰ جهة المنظور.

ومِن الدليل علىٰ أن النظرَ في الآية التي احتججنا بها بمعنىٰ الرؤية: أنه قُرِنَ بذكر الوجه، والنظرُ المُعَدَّىٰ بـ: «إلىٰ» المقرونُ بذكر الوجه لا مَحْمَلَ له غيرُ الرؤية.

❊ **فإن قالوا**: قولُه تعالىٰ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ معناه: ثوابَ ربها مُنْتَظِرَةٌ.

❊ **قلنا**: قد بَيَّنَّا أن النظرَ إنما يُحْمَلُ علىٰ الانتظار إذا تَجَرَّدَ عن الصِّلاتِ

ولم يُقْرَن بـ: «إلى». ولأن الانتظارَ عند كثيرٍ مِن المحققين مِن قبيل الآلام، وهو عند آخرين مِن قبيل التمني، وكلاهما ممتنعٌ في دار النعيم؛ قال اللهُ تعالى: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥].

وجملةُ القول فيه: أن مَنْ لا يتخلَّفُ عنه ما يريدُه في وقته، وهو على استيقانٍ مِن حصول ما يريدُه في الأوقات المستقبلة ـ فلا يُوصَفُ بالانتظار؛ ولذلك وَجَبَ القطعُ بتقدُّسِ الرَّبِّ تعالى عن الانتظار.

* فإن قالوا: قد وَرَدَ في اللغة النظرُ المُعَدَّى بـ: «إلى» لا بمعنى الرؤية، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]، والمرادُ به الاعتبارُ، وقولِه تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧]، أي: لا يَرْحَمُهم، وقولِه سبحانه في صفة الأصنام: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨].

* قلنا: المشهورُ مِن كلامِ العرب ما قدَّمناهُ، وأربابُ اللسان مجمعون على أن النظرَ المُعَدَّى بـ: «إلى» بمعنى الرؤية، ولا وَجْهَ لِخَرْمِ هذا الأصلِ الثابتِ في اللسان بقولِ قائلٍ مجهولٍ لا يُوثَقُ به.

ثم قولُه: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ﴾ المرادُ به الرؤيةُ قطعًا، كقوله تعالى: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٥٠] وقولِه تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩]. والنظرُ ينقسمُ إلى نظرٍ يَعْقُبُ اعتبارًا، وإلى نظرٍ لا يَعْقُبُهُ، فكأنَّ المعنى: أفلا ينظرون إلى الإبل بأبصارهم؛ فيتفكروا في خِلْقَتِها ويتدبروا في ذلك.

وكذلك النظرُ في حقنا ينقسمُ: فمنه نَظْرَةُ سُخْطَةٍ، وهي التي تُوصَفُ

بالشَّزْرِ فينا، ومنه نَظْرَةُ تَعَطُّفٍ، وهي التي يُقَارِنُها التَّحَنُّنُ، ورؤيةُ الله تعالىٰ لا تختلفُ، ولكنه تعالىٰ خاطبَ العربَ علىٰ ما يتفاهمونه مِن كلامهم.

فقولُه تعالىٰ: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ معناه: نَظَرَ رحمةٍ. وكذلك قولُه ﷺ: (مَنْ جَرَّ ثوبَه خُيَلاءَ لا يَنْظُرُ الله إليه يومَ القِيامة)[1]، وقولُه ﷺ: (إنَّ الله لا ينظرُ إلىٰ صوركم ولا إلىٰ أموالكم، ولكن ينظرُ إلىٰ قلوبِكم وأعمالِكم)[2]، أي: لا يَعْبَأُ بها، ولكن ينظرُ إلىٰ قلوبكم وأعمالكم نظرَ رحمة، أو يكونُ لقلوبكم وأعمالكم إذا كانت خالصةً حسنةً خَطَرٌ عنده.

وقولُه تعالىٰ: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ أي: وترىٰ عَبَدَةَ الأوثانِ ينظرون إليك، ﴿وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ بقلوبهم، أي: لا يبصرون؛ بُغْضًا لك. وكذلك قولُه تعالىٰ: ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ﴾ [يونس: ٤٢] أي: صُمَّ العقول ﴿أَفَأَنتَ[3] تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: ٤٣]. وقال قومٌ: معناه: وترىٰ الأصنامَ مُفَتَّحَةَ العيون، كأنهم ينظرون إليك، تقولُ العرب: «دُورُ فلانٍ تَتَنَاظَرُ»، أي: تتقابلُ.

❁ **فإن قيل**: الوجوه في الآية التي تمسَّكْتُم بها ليست بمعنىٰ الجوارح، وإنما المرادُ بها الجماعاتُ؛ بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍۭ بَاسِرَةٌ ۝٢٤ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٤ ـ ٢٥]، أي: تَظُنُّ الجماعاتُ. وإنما يُضَافُ الظنُّ إلىٰ أصحاب الوجوه، ويقالُ: «جاءني وجوهٌ مِن الناس»، أي: جماعاتٌ.

قالوا: ومِن الدليلِ علىٰ [أن المرادَ بالوجوه الجماعاتُ لا الجوارحُ][4]:

---

(١) رواه البخاري برقم: (٣٦٦٥)، ومسلم برقم: (٢٠٨٥).
(٢) رواه مسلم برقم: (٢٥٦٤).
(٣) في الأصل: أو. ويبدو أن الشارح خلط بين آيتين: آية (٤٣) من سورة يونس، وآية (٤٠) من سورة الزخرف.
(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٨٣.

أنه أضافَ النظرَ إلىٰ الوجوه ، والوَجْهُ لا يَنْظُرُ ، وإنما يُوصَفُ بالنظر صاحبُه .

* **قلنا**: الوجوهُ إذا أُطْلِقَتْ ثم وُصِفَتْ بالنَّضْرةِ والإشراق لا تحتملُ غيرَ الجوارح ، وهذا مُجْمَعٌ عليه مِن أهل اللسان ، وهو كقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۝ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۝ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۝ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾ [عبس: ٣٨ ـ ٤١] . وأما قولُه تعالىٰ: ﴿تَظُنُّ﴾ أي: تظنُّ أصحابُ الوجوه ، أو: تظنُّ يا محمدُ ، أو: أَيُّها المخاطَبُ .

* **وقولُهم**: «الوجوه لا تنظرُ وإنما ينظرُ أصحابُها» .

* **قلنا**: أحكامُ المعاني إنما تَرْجعُ إلىٰ المَحَالِّ عندنا ، وإنما أُضِيفَتْ إلىٰ الجملة تَوَسُّعًا ومجازًا . ثم إنما أُضِيفَ النظرُ إلىٰ الوجه ؛ لأنه مَحَلُّ العينِ الناظرةِ ، وهو كقوله تعالىٰ: ﴿تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ [البقرة: ٢٥] ، والماءُ يجري لا النهرُ ؛ فأُضِيفَ الجَرْيُ إلىٰ النهرِ تَوَسُّعًا .

واستدل أصحابُنا بقولِه تعالىٰ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] . قال النبيُّ ﷺ: (الحُسْنىٰ الجنةُ ، والزِّيادَةُ النَّظَرُ إلىٰ وَجْهِ الله تعالىٰ)[١] . وبقوله[٢] جَلَّ وعَزَّ: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَـٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] . والكنايةُ في ﴿يَلْقَوْنَهُۥ﴾ قيل: راجعةٌ إلىٰ النبي ﷺ ، وقيل: إنها راجعةٌ إلىٰ مَلَكِ الموت . والأصحُّ أنها راجعةٌ إلىٰ الله تعالىٰ ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٤] ، وهذا إنما يفعلُه الربُّ سبحانه لا غيرُه ، وهو كقوله تعالىٰ: ﴿سَلَـٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨] .

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره ١٥٨/١٢ ، والدارقطني في كتاب الرؤية برقم: (١٨٣) .

(٢) الجار والمجرور متعلق بقوله: «استدل» السابق .

وكذلك يستدلون بقوله تعالىٰ: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥]، يعني: الكفارَ. ودليلُ الخطابِ يقتضي أن المؤمنين غيرُ محجوبين، وإلا بطلَ فائدةُ التخصيص.

وأقوىٰ مُتَمَسَّكٍ لأصحابنا في جواز رؤية الله تعالىٰ: اختلافُ الصحابة في أن النبيَّ ﷺ هل رأىٰ رَبَّهُ ليلةَ المعراج؟ واختلافُهم في الوقوع دليلٌ علىٰ اتفاقهم علىٰ الجواز؛ فإن ما يستحيلُ كونُه لا يُتَصَوَّرُ الاختلافُ في وقوعه.

وقد روىٰ جريرُ بنُ عبد الله وغيرُه عن النبي ﷺ أنه قال: (إنَّكُم سَتَرَوْنَ ربَّكم كما ترونَ هذا القمرَ، لا تُضَامُّون في رؤيتهِ)، وأشار إلىٰ القمر ليلةَ البدر. وقد اتفق الشيخان البخاريُّ ومسلمٌ علىٰ صحة هذا الخبر، وخَرَّجاه في صحيحيهما[1].

وفي صحيح البخاري مِن طريق آخر: (إنكم سترونَ ربَّكم عَيانًا)[2].

وفي حديثِ جريرِ بن عبد الله في صحيح مسلم: أنه ﷺ نظرَ إلىٰ القمر ليلةَ البدر؛ فقال ما قال.

وفي صحيح مسلم: الحديثُ المشهور عن صهيب، قال: قال رسولُ الله ﷺ وقد قرأ: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ ثم قال: (إذا دَخلَ أهلُ الجنةِ الجنةَ نادىٰ منادٍ: ألا إنَّ لكم عندَ الله موعداً لم يُنْجِزْكُمُوهُ، قالوا: وما ذاك؟ قال: فيُرْفَعُ الحجابُ، فينظرون إلىٰ وجه الله تعالىٰ)[3].

وروىٰ عَمَّارُ بنُ ياسر أن رسولَ الله ﷺ كان يقولُ في دعائه: (أسألُكَ

---

(١) رواه البخاري برقم: (٥٥٤)، ومسلم برقم: (٦٣٣).
(٢) رواه البخاري برقم: (٧٤٣٥).
(٣) رواه مسلم برقم: (١٨١)، والترمذي برقم: (٢٥٥٢).

لَذَّةَ النَّظَرِ إلىٰ وجهِكَ)(١).

وقال **أئمةُ الحديث**: قد روىٰ حديثَ الرؤية عن النبي ﷺ قريبٌ مِن ثلاثين رجلًا مِن كبار الصحابة، والطُّرُقُ إليهم صحيحةٌ.

❖ **فإن عارضونا** بقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

※ **قلنا**: في الكلامِ علىٰ هذه الآية مسالكُ، منها: أنَّا لو سَلَّمْنَا لهم أن الأبصارَ لا تُدْرِكُهُ، فما الدليلُ علىٰ أنه لا يجوزُ أن تُدْرِكَهُ؟ وليس مِن ضرورةِ نفي الرؤية: نَفْيُ جوازها (١٥٧/ف)، فرُبَّ جائزٍ لا يَقَعُ. وما استدلَّ به المُثْبِتَةُ من الآيات والأخبار علىٰ وقوع الرؤية؛ فمِن ضرورةِ وقوعِها جوازُها.

❖ **فإن قالوا**: إنما نَسْتَدِلُّ بفحوىٰ الآيةِ علىٰ استحالة الرؤية لا بظاهرها؛ فإنها وردت في مَعْرِضِ التَّمَدُّحِ، وكلُّ ما يَتَمَدَّحُ به الإلهُ سبحانه فهو واجبٌ لازمٌ؛ واستدلوا علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

※ **قلنا**: أَقِيمُوا الدليلَ علىٰ أن في خروج الباري سبحانه عن المرئيَّات تَمَدُّحًا، وذلك غيرُ مُسَلَّمٍ لكم؛ فإن الطُّعُومَ والروائحَ وأضدادَ العلوم خارجةٌ عن قبيل المرئيات عندكم، ولا تَمَدُّحَ لها بذلك.

❖ **فإن قالوا**: أليس الرَّبُّ سبحانه أثنىٰ علىٰ نفسه بأنه لا تأخذُه سِنَةٌ ولا نومٌ، وإن كانت الأعراضُ تُسَاهِمُهُ في ذلك، ولا يلزمُ مِن ذلك القَدْحُ في التَّمَدُّحِ.

※ **قلنا**: ليس ما ذكرتُمُوه خروجًا(٢) لِمَا فيه نزاعُنا؛ فإنه سبحانه ما أرادَ

---

(١) رواه النسائي برقم: (١٣٠٥).

(٢) في الغنية للشارح ٧٨٧/٢: عروضًا.

تخصيصَها بالنفي، ولكن نَبَّهَ بهما على تقدُّسِه سبحانه عن الغَفَلاتِ؛ تأكيدًا لقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ فإن القَيِّمَ بأمور الكائنات حَقُّهُ أن لا يَسْهُوَ ولا يَغْفُلَ.

ثم نقولُ: لا تَمَدُّحَ في خروجِ الشيء عن أن يُرَىٰ، وإنما التَّمَدُّحُ[1] في كون الشيء مرئيًّا مع اقتداره على أن يَمْنَعَ ويَحْجُبَ عن رؤيته مَنْ يشاءُ. وهو الذي لا تُدْرِكُهُ الكائناتُ، ولا يَقْدِرُ أحدٌ على حَجْبِهِ عن إدراكه، وهو سبحانه يَحْجُبُ مَنْ يشاءُ عن إدراكه، وهو المُطَّلِعُ على الكائنات، ولا يُطَّلَعُ على شيءٍ منها إلا بإرادته، قال اللهُ تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٍ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]. ونظيرُ هذا في التَّمَدُّحِ قولُه تعالى: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيۡهِ﴾ [المؤمنون: ٨٨].

ثم نقولُ لهم: ما معنى قولِه تعالى: ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ومِن مذهب الكَعْبِي وشيعته: أن القديمَ سبحانه ليس مُدْرِكًا على الحقيقة، وإنما يُسَمَّىٰ سميعًا بصيرًا تجوُّزًا؛ فيضطرون إلى حمل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ على خلاف الرؤية؟ ونحن نعلمُ أن الإدراكَ الذي أثبتَه اللهُ تعالى لنفسه وتَمَدَّحَ به هو الذي نفاه عن غيره، فإذا لم يَحْمِلْ هؤلاءِ إدراكَ الله تعالى على الرؤية؛ امتنعَ عليهم حَمْلُ إدراكِ الخلق على الرؤية، وسقط استدلالُهم.

أما البَصْرِيُّون فإنهم وصفوا الرَّبَّ تعالى بكونه سميعًا بصيرًا مُدْرِكًا على الحقيقة، ولكنَّ الطِّلْبَةَ عليهم أشدُّ؛ فإن الأبصارَ عندهم ليست مِن قبيل المرئيات، وسبيلُها سبيلُ الطُّعُومِ والروائح التي تستحيلُ رؤيتُها، لا مِن القديم ولا مِن المُحْدَثِ، فما معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾؟

❊ فإن قالوا: معناه: وهو يعلمُها.

---

(١) في الأصل: المدح. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٨٧.

* **قلنا**: فاحملوا إدراكَ الخلق أيضًا على العلم، وإذا تَطَرَّقَ إلى الآية وَجْهٌ مِن التَّجَوُّزِ، صارت مُجْمَلَةً وسقطَ الاستدلالُ بها.

وقد صارَ بعضُ مُتَقَدِّمي أصحابنا إلى أن القديمَ سبحانه يُرَى ولا يُدْرَكُ. فإنْ سَلَكْنَا هذا المسلكَ كُنَّا قائلين بموجَب الآية.

ثم قال **شيخُنا أبو الحسن** رحمه الله: هذه الآيةُ مُطْلَقَةٌ مُتَرَدِّدَةٌ بين مُقَيَّدَيْنِ: فإمَّا أن نُقَدِّرَ فيها إطلاقًا في الزمان، وقولُه سبحانه: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣] مُقَيَّدٌ بزمانٍ، والمُطْلَقُ محمولٌ على المُقَيَّدِ في الحكم الواحد، فكأنه تعالى قال: لا تُدْرِكُهُ الأبصارُ في الدنيا وتُدْرِكُهُ أبصارُ المؤمنين في الآخرة.

وإمَّا أن نُقَدِّرَ الإطلاقَ في الرَّائين، ثم في كتابِ الله تعالى آيتان مُقَيَّدَتانِ في النفي والإثبات، فالتي في الإثبات قولُه تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، والتي في النفي قولُه تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾، فكأن المعنى: لا تُدْرِكُهُ أبصارُ الكفارِ في جميع الأوقات، ويَرَاهُ المؤمنون في الآخرة؛ فتعيَّنَ حَمْلُ المطلقِ في النفي على المُقَيَّدِ.

* **فإن عارضونا** بقوله تعالى في جواب موسى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣].

قالوا: وكلمةُ: «لن» تتضمَّنُ التأبيدَ وتأكيدَ النفي وتحقيقَه. واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البقرة: ٢٤]، يعني: في معارضة سورةٍ من القرآن، مع قولِه تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ...﴾ الآيَةَ [الإسراء: ٨٨].

ومِمَّا يتمسَّكُون به مِن هذه الآية: قولُه تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾.

قالوا: فعَلَّقَ الرؤيةَ على أمرٍ مستحيلٍ؛ فإن استقرارَ الجبل في حال التَّدَكْدُكِ ممتنعٌ، وهو كما عَلَّقَ سبحانه دخولَ الكفار الجنةَ بولوج الجمل في سَمِّ الخِيَاط. وكذلك قال موسى ﷺ: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، وذلك يُؤَيِّدُ ما قلناه مِن استحالةِ رؤية الله تعالى وعدم جوازه.

وعَضُدوا استدلالَهم بهذه الوجوه من الآية بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣].

* **والجوابُ**[(١)] **عن هذا**: أن نقولَ: هذه الآيةُ أقوى مُتَمَسَّكٍ لنا في إثبات جواز الرؤية؛ فإن موسى صلواتُ الله عليه مع جلالةِ قَدْرِه وعُلو منصبه سأل اللهَ تعالى الرؤيةَ، ولولا اعتقادُه جوازَها لَمَا سألَها؛ إذ لا يُظَنُّ به أن يسألَ اللهَ تعالى مُحَالًا. ومَن اصطفاه اللهُ تعالى لرسالته، وخَصَّصَهُ بتكليمه، وشَرَّفَهُ بتكريمه ـ يستحيلُ أن يَجْهَلَ مِن حكم الله تعالى ما يُدْرِكُهُ ويعلمُه حُثَالةُ المعتزلة.

ومَنْ نفى الرؤيةَ يَنْسُبُ مُثْبِتَ جوازِها: إمَّا إلى ما يقتضي تكفيرًا، وإمَّا إلى ما يقتضي تضليلًا، والأنبياءُ ﷺ مُبَرَّؤون عن جميع ذلك، كيفَ وقد ذهبَ مُخَالِفُونا إلى وجوب عصمتهم عن جميع الزَّلل قبل النبوة وبعدها؟!

ولقد اختلفت طُرُقُهم في الجواب عن هذا:

فقال أبو الهُذَيل: إنما سأل موسى ربَّه علمًا ضروريًّا، ولم يسأل الرؤيةَ.

وقال الكَعْبِيُّ: إنما سأل اللهَ تعالى أن يُرِيَهُ عَلَمًا مِن أعلام الساعة.

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب للسياق: «فالجواب»؛ حتى تكون جوابًا لقوله السابق: «فإن عارضونا...».

وقال الجاحظُ: إنما سأل الرؤيةَ لقومه، حين قالوا له: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥].

وقال بعضُهم: سأل الرؤيةَ لنفسه مُعْتَقِدًا جوازَها.

قالوا: وذهولُه عن هذه المسائل لا يَقْدَحُ في معرفته، بعد أَنْ عرفَ اللهَ تعالىٰ بعدله وتوحيده.

وأما ما صارَ إليه أبو الهُذَيل والجُبَّائِيُّ والأكثرون، أنه سأل اللهَ تعالىٰ عِلْمًا ضروريًّا ـ فذلك ظاهرُ البطلان؛ لمخالفة النصِّ، والرؤيةُ وإن أُطْلِقَتْ بمعنىٰ العِلْمِ في بعض المواضع، فلقرينةٍ تَدُلُّ عليه، فلا يجوزُ طَرْدُها في جميع المواضع مع التجرد عن القرينة، والرؤيةُ هاهنا اقترنت بقرينةٍ دالَّةٍ علىٰ أن المرادَ بها الرؤيةُ الحقيقيةُ، وذلك قولُه: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فهذا لا يَحْتَمِلُ العِلْمَ بوجه.

علىٰ أن كافَّةَ المعتزلةِ مطبقون علىٰ أن قولَه تعالىٰ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ليس المرادُ به نَفْيَ العلمِ، وإنما المرادُ به نَفْيُ الرؤيةِ، وعَدُّوا ذلك مِن عُمَدِهم. ولا خلافَ أن قولَه تعالىٰ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ جوابٌ لقوله: ﴿أَرِنِيٓ﴾، ومِن حُكْمِ الجواب: أن يكون متناوِلًا لقضية السؤال بالنفي أو الإثبات، ويستحيلُ أن يسألَ موسىٰ العِلْمَ، فيجيبُه اللهُ تعالىٰ بجوابٍ يتضمَّنُ نَفْيَ الرؤيةِ.

وكذلك الجوابُ عن قولهم: «إنما سأَلَ الرؤيةَ لقومه قطعًا لمعاذيرهم؛ إذ كانوا يسألونه الرؤيةَ»؛ فإن هذا أولًا مخالفةٌ للنص؛ فإن موسىٰ قال: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ فقيل له: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، ولو كان يسألُها لقومه لقال: «أَرِهِم». ولو اعتقدَ استحالةَ الرؤية لَمَا سألَها، كما قيل له: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهًا

كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

ثم كيفَ يُظَنُّ به أن يسألَ اللهَ تعالىٰ آيةً، وكان مُحْتَوَشًا بالآيات؟! هذا بعيدٌ جدًّا.

فأما قولُهم: «إنما[1] سألها لنفسه ولم يكن عالِمًا باستحالتها» فهذا أيضًا باطلٌ، ويلزمُ صاحبَ هذا التأويلِ أن يكونَ بعضُ أهل زماننا عالِمًا مِن حكم الله تعالىٰ ما لم يعلمه موسىٰ، وهذا خروجٌ عن قول الأمة. ولو جازَ هذا جازَ أن يعتقدَ نبيٌّ مِن الأنبياء كونَ الربِّ تعالىٰ جسمًا غالِطًا، ثم يُلْهِمَه اللهُ تعالىٰ الصوابَ ويُعَلِّمَهُ.

وإذا تبيَّنَ أن سؤالَ موسىٰ دالٌّ علىٰ جواز ما سألَ عنه، فلا يَقْدَحُ في النبوة ذهولُ النبي عن عِلْمِ الغيبِ، وكان يَظُنُّ ما اعتقدَه جائزًا ناجزًا، فأَعْلَمَهُ الربُّ سبحانه مكنونَ غيبه. وكذلك لَمَّا صَحِبَ موسىٰ الخضرَ ﷺ؛ ليستفيدَ[2] منه أمورًا مِن أحكام الغَيْبِ، الذي لا يُحِيطُ به إلا مَنْ أعلمه اللهُ تعالىٰ إياه وارتضاه لمعرفته، ولم يستفد منه شيئًا مِمَّا تجبُ معرفتُه مِن أحكام الدين؛ يَدُلُّ عليه أنه لم يعترض عليه في أمرٍ إلا وكان مصيبًا في اعتراضه في ظاهر الرأي ومُوجَب الشرع.

علىٰ أَنَّا نقولُ: سؤالُ موسىٰ إنما كان عن رؤية في الحالِ؛ فتعيَّنَ حَمْلُ النفي علىٰ موضع السؤال.

وأما قولُهم: كلمة: «لن» مُقْتَضَاها التأبيدُ في النفي ـ **فليس كذلك**؛ فإن اللهَ تعالىٰ قال لليهود: ﴿ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ (١٥٨/ف) إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: ٩٤]،

---

(١) في الأصل: ما. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٨٩.

(٢) في الأصل: يستفيد. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٩٠.

ثم أخبرَ تعالىٰ عنهم أنهم: ﴿لَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥]، ثم أخبرَ عن عامَّةِ الكفرة أنهم يتمنون الموتَ في الآخرة فيقولون: ﴿يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ﴾ [الحاقة: ٢٧]، يعني: الموتَ. فظاهرُ الآية: لن يتمنوه أبدًا في الدنيا؛ لِمَا قَدَّمت أيديهم من تحريف التوراة؛ حَذَرًا مِن الوقوع في العذاب بعد الموت.

ثم نقولُ: الآيةُ ليست متضمِّنةً جوازَ[1] الرؤية؛ إذ ليس في نَفْيِ وقوعِ الشيء نَفْيُ جوازه؛ فإنه ﷺ إنما سأل الرؤيةَ ناجِزًا وما تَعَرَّضَ لها آجلًا، ومِن مذهبِ كثيرٍ مِن الأصوليين: قَصْرُ الجوابِ علىٰ خصوص السؤال؛ فإن اللهَ تعالىٰ لم يَقُل: «لا أُرَىٰ»، بل قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾. ولو كان بيد الإنسان تفاحةٌ، فقال له سائلٌ: «ناوِلْنِيها آكُلُها؟» فقال له: «لن تأكلَها»؛ فلا يقتضي جوابُه أنها مِمَّا لا يُؤْكَلُ.

وأما قولُهم: عَلَّقَ الرؤيةَ علىٰ أمرٍ مستحيلٍ ـ **فليس كذلك**؛ فإن مَنْ قَدَرَ علىٰ تحريكِ الجبل يَقْدِرُ علىٰ تسكينه، فالاستقرارُ ليس مستحيلًا بعد التحريك، وقال ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولم يَقُل: «تَدَكْدَكَ الجبلُ بنفسه»، بل قال: ﴿جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾.

وفي قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ دليلٌ علىٰ أن رؤيةَ الله تعالىٰ جائزةٌ، وقال جماعةٌ مِن المفسرين: إن اللهَ تعالىٰ أحيا الجبلَ، وخَلَقَ له رؤيةً حتىٰ رأىٰ رَبَّهُ ولم يَقْوَ عليها فلم يُطِقْ؛ فقال تعالىٰ: ﴿جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾.

وقد اتَّفَقَ في كتاب «قواعدِ العقائد» جوابٌ لطيفٌ عن هذا؛ فلينظر الناظرُ فيه.

ومحصولُه: أن اللهَ تعالىٰ لم يَرُدَّ علىٰ موسىٰ سؤالَه، بل قال له: لن تراني

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب: نفي جواز.

مِن حيثُ أنت ؛ لضَعْفِ بِنْيَتِك. وكان موسىٰ قد تَوَهَّمَ أنه يَقْوَىٰ علىٰ رؤية الله تعالىٰ بنفسه ، حيثُ قال: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ ؛ فنبَّهَهُ علىٰ ذلك بأن أَلْقَىٰ علىٰ الجبل أثرًا فتَدَكْدَكَ ، ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ﴾ لذلك ﴿صَعِقًا فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾.

وإنما وُكِلَ إلىٰ نفسه وأُحِيلَ علىٰ قُوَّتِه ؛ لأنه انبسطَ في مَقَامِ الهيبة وعلىٰ بساط القُرْبِ ، وسأل الرؤيةَ ظانًّا أنه يَقْوَىٰ علىٰ ذلك. ولو وُكِلَ إلىٰ نفسه وقدرته لَمَا قَدَرَ علىٰ سماع كلامه تعالىٰ أيضًا ، كما لم يَقْدِر أصحابُه السبعون الذين اختارهم علىٰ ذلك ، حينَ سألوه رؤيةَ[1] الله تعالىٰ ؛ فَصُعِقُوا وماتوا.

وقولُه: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ عنه جوابان:

* **أحدُهما**: رَجَعْتُ عن هذا السؤال ، وأنا أَوَّلُ المؤمنين بأنك لا تُرىٰ في الدنيا ، أو لا تُرىٰ دون معونتك وتقويتك ، وكما لا سبيلَ إلىٰ معرفته دون تعريفه وهدايته ؛ فكذلك لا نَتَوَصَّلُ إلىٰ رؤيته دون إرادته ومعونته ، وقد قيل: «البقاءُ في حالِ اللقاء أَتمُّ مِن اللقاء». وقد سألَ اللهَ تعالىٰ الرؤيةَ دون إذنه له في ذلك ، فلما رأىٰ تلك الأهوالَ تابَ عن سؤاله ورجعَ.

* **والجوابُ الثاني**: أنه كان قَتَلَ قِبْطِيًّا ، وجرىٰ علىٰ يده ذلك مِن غير قَصْدٍ إلىٰ القتل ؛ حتىٰ قال: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي﴾ [القصص: ١٦] ، وعادةُ الصالحين أنهم إذا رأوا أمورًا هائلةً يَفْزَعُونَ إلىٰ التوبة ، ألا ترىٰ أنه تعالىٰ قال: ﴿فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّـٰيَ﴾ [الأعراف: ١٥٥] ، يعني: الذين اسْتَصْحَبَهُم مِن قومه إلىٰ الطُّور. أي: بتركهم الإنكارَ علىٰ عَبَدَةِ العِجْل ، أو بالمُقَام معهم في أرضهم ، أو بقولهم لموسىٰ:

(١) في الأصل: دون. وهو تحريف.

﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]. وقولُه: ﴿وَإِيَّٰيَ﴾ أي: بقَتْلِي القبطي، أو تُهْلِكُني ابتداءً بحقِّ إلهيتك.

وأجمعَ المسلمون على أنه: لم يُرِدْ[1] نفيَ الإيمان قبل هذه الحالة، كأنه قال: «أنا أَوَّلُ مؤمني زماني»، ولم يُرِدْ تخصيصَ الإيمان بوقت؛ والدليلُ عليه: أنه أضافَ الأَوَّليةَ إلى نفسه لا إلى إيمانه، ولم يقل: هذا أَوَّلُ إيماني.

❖ **وأما استدلالُهم** بقوله تعالى: ﴿فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ [النساء: ١٥٣].

* **قلنا:** لا شَكَّ أن إنزالَ كتابٍ مِن السماء كان مِن الممكنات، والتفاضلُ إنما يَقَعُ بين ممكنين أحدُهما أكبرُ مِن الآخر؛ فثبت أن الرؤيةَ مِن جملة الممكنات. ثم القومُ إنما استوجبوا التوبيخَ؛ لأنهم سألوا ما سألوا تَحَكُّمًا على موسى وامتحانًا له واستكبارًا في أنفسهم، وكذلك أخبرَ اللهُ تعالى عن قريشٍ أنهم اقترحوا على النبي ﷺ، فقالوا: ﴿لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾، فقال سبحانه: ﴿لَقَدِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ وَعَتَوۡ عُتُوّٗا كَبِيرٗا﴾ [الفرقان: ٢١]، وفي هذا التَّوبيخ أقوى دليلٍ على أن رؤيةَ الله تعالى في الجملة مِن الجائزات.

فهذه جملةٌ مُقْنِعةٌ في هذا الباب.

قال الإمامُ: ومِمَّا يتعلَّقُ بالجائز مِن أحكامه: ذِكْرُ خَلْقِهِ واختراعِه للمُخْتَرَعات، ويَتَّصِلُ بذلك: خَلْقُ الأعمالِ وما تَمَسُّ الحاجةُ إليه من قُدَرِ العباد[2].

---

(١) بقوله: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٨٦.

القَوْلُ
في خَلْقِ الأَعْمَالِ

قال الإمامُ ﷺ: **اتفقَ سلفُ الأُمَّة** قبل ظهور البِدَعِ والأهواءِ واضطرابِ الآراءِ على أنَّ الخالقَ المُبْدِعَ رَبُّ العالمين، لا خالقَ سواه ولا مُبْدِعَ غيرُه، وهذا مذهبُ أهل الحقِّ؛ فالحوادثُ كُلُّها حدثت بقدرة الله تعالى، ولا فَرْقَ بين ما تَعَلَّقت قُدَرُ العبادِ به وبين ما تَفَرَّدَ الربُّ تعالى بالاقتدار عليه.

ويَخْرُجُ مِن مضمون هذا الأصل: أنَّ كُلَّ مقدورٍ لقادرٍ، فاللهُ تعالى قادرٌ عليه، وهو مُنْشِؤُهُ ومُخْتَرِعُهُ.

واتفقت المعتزلةُ ومَنْ تابعهم مِن أهل الزَّيْغِ على أنَّ العبادَ مُوجِدُون لأفعالهم مُخْتَرِعُون لها بقُدَرِهم.

واتفقوا على أنَّ الربَّ تعالى لا يتَّصِفُ بالاقتدار على مقدور العباد، كما لا يتَّصِفُ العبادُ بالاقتدار على مقدورِ الربِّ تعالى.

ثم المتقدِّمُون منهم كانوا يمتنعون مِن تسمية العبدِ خالِقًا؛ لقُرْبِ عهدهم بإجماع السلف على أنَّ لا خالقَ إلا اللهُ تعالى، ثم تَجَرَّأَ المتأخرون فسَمَّوا العبدَ خالقًا على الحقيقة، وأَبْدَعَ بعضُ المتأخرين مذهبًا فارقَ به رِبْقَةَ الدِّين، قال: «العبدُ خالقٌ، والربُّ لا يُسَمَّى خالقًا على الحقيقة»، على ما سَنُبَيِّنُ سِرَّ مذهبِهم في ذلك.

هذا ما ذكره الإمامُ في صَدْرِ هذا الباب[١].

ونحن قد ذكرنا في باب التوحيد: وحدانيَّةَ الربِّ سبحانه في ذاته وصفاته وإلهيَّته، ومعنىٰ وحدانيته في إلهيَّتِه[٢]: أنَّه لا شريكَ له في أفعاله، وأنَّه مُنْفَرِدٌ بالخَلْقِ والاختراعِ، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

وقد خالفَ في ذلك الثَّنَوِيَّةُ والمجوسُ؛ فأضافوا الخيرَ إلىٰ النُّورِ والشَّرَّ إلىٰ الظلام.

ثم نَبَغَتْ طائفةٌ مِن المُوَحِّدِيَّةِ[٣] فدخلت في بعض مقالات المجوس؛ فزعمت: أنَّ بعضَ الأفعال ينفردُ بها القديمُ الصَّانعُ للعالَم وبعضَها ينفردُ به غيرُه؛ فأثبتوا كلَّ فعلٍ وقعَ تحت قدرةِ قادرٍ عليه علىٰ الاختصاص باختراعه دون اختراعِ غيره، وقال ﷺ: (القَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هذه الأُمَّة)[٤]؛ فلم يُخْرِجْهُم مِن الأمة، ولكن شَبَّه بعضَ مقالتهم ببعض مقالةِ المجوس.

ولم يَفْتَرِقْ هؤلاءِ في استحالة مقدورٍ بين قادرين إلا الشَّحَّامَ منهم؛ فإنَّه قال: مقدورُ المُحْدَثِ مقدورُ القديمِ، بشرط أن يَفْعَلَهُ المُحْدَثُ إنْ تَرَكَهُ القديمُ فلم يَفْعَلْهُ، لا علىٰ أنَّه يَفْعَلُهُ والمُحْدَثُ له فاعلٌ؛ لاستحالةِ خَلْقٍ بين خالقين.

وقال قائلون: إنَّ الحوادثَ علىٰ ضربين: ضَرْبٍ منها: ما لا يَصِحُّ أن يَقْدِرَ عليه إلَّا القديمُ؛ فهو مختصٌّ بإحداثه، كالجواهر والألوان والطُّعوم

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٨٧.

(٢) في الأصل: وإلهيته. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٩٥.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٧٩٦: الموحدة.

(٤) رواه أبو داود برقم: (٤٦٩١).

والرَّوائح ونحوِها مِن الحياة والموت وغيرِ ذلك. ومنها: ما يَقَعُ مقدورًا لغيره ويَحْدُثُ عند اختياره لحدوثِهِ وإرادته لكونه ـ كالحركات والسَّكنات وبعضِ الاعتقادات والإرادات ـ بإقدار الله تعالىٰ إيَّاهُ عليها، ثم يكونُ إحداثًا مُضافًا إلىٰ القديم سبحانه خصوصًا وفِعْلًا مُضافًا إليهما.

وهؤلاء هم القائلون بجوازِ وقوعِ فعلٍ بين فاعلين: أحدُهما مُحْدِثُهُ والآخَرُ مُكْتَسِبُهُ، ومنعوا إحداثًا مِن مُحْدَثَيْنِ. وهذا مذهبُ النَّجَّار، وضِرارِ بنِ عمرٍو، ومحمَّدِ بنِ عيسىٰ الملقَّبِ بِبُرْغُوثٍ، وحَفْصٍ الفَرْدِ.

ولأصحابنا في مقدور الإنسان قولان:

أحدُهما: أنَّه فعلٌ لله تعالىٰ علىٰ الحقيقة، وفعلٌ للإنسانِ علىٰ المجاز وكَسْبٌ له علىٰ الحقيقة. وهذا أحدُ قَوْلَيْ أبي الحسن، ومحمدِ بن عيسىٰ، وقولُ يحيىٰ بنِ كاملٍ[1].

والثاني: أنَّه كَسْبٌ للإنسان وفِعْلٌ له علىٰ الحقيقة[2]، علىٰ معنىٰ: أنه كَسْبٌ له، لا علىٰ معنىٰ: أنَّه أَحْدَثَهُ[3]. وهذا قولُ القَلانِسِيِّ وأحدُ قَوْلَيْ محمدِ بن عيسىٰ ومَنْ ذكرناهم، وصَرَّحَ الأستاذُ أبو إسحاق بذلك في «المُخْتَصَر».

---

(١) في الغنية للشارح ٧٩٦/٢: «من المعتزلة». ومحمد بن عيسىٰ هو الملقب ببرغوث، كما تقدم قبل قليل، وأما يحيىٰ بن كامل فقد ذكر أبو الحسن الأشعري في المقالات ٢٠٠/١ أنه من متكلمي الإباضية. وقال ابن النديم عنه في الفهرست ٦٥٢/٢: وكان أولًا من أصحاب بشر المريسي ومن المرجئة، ثم انتقل إلىٰ مذاهب الإباضية.

(٢) في الأصل زيادة: «وهذا أحد قولي أبي الحسن ومحمد بن عيسىٰ وقول يحيىٰ بن كامل». وهي غير موجودة في الغنية للشارح ٧٩٧/٢، ويبدو أنها تكرار للجملة المشابهة لها المتقدمة عليها.

(٣) في الغنية للشارح ٧٩٧/٢: والثاني: أنه كسب الإنسان وفعل له علىٰ الحقيقة، علىٰ معنىٰ: أنه مقدور له ومتصف بخصائصه، لا علىٰ معنىٰ: أنه محدثه وموجده.

والخلافُ بين أصحابنا يَرْجِعُ إلىٰ أنَّ هذا الاسمَ[١] حقيقةٌ أو مجازٌ؟

وصارَ جَهْمٌ مِن المعتزلة إلىٰ أنَّ القادرَ علىٰ الحقيقة هو اللهُ تعالىٰ، وهو الفاعلُ حَقًّا، ومَنْ سواه ليس بفاعلٍ علىٰ الحقيقة ولا مُكْتَسِبٍ، بل هو مضطَرٌّ إلىٰ جميع ما فيه مِن حركةٍ أو سكونٍ. وأن قولَ القائل: «تَحَرَّكَ فلانٌ» مجازٌ، وحقيقتُه: أنَّه حُرِّكَ، كما يقالُ: «طلعت الشمسُ وغربت»، و«ماتَ فلانٌ»، وإنَّما المَعْنِيُّ: أنَّه أُمِيتَ.

هذا ما حكىٰ أصحابُ المقالاتِ عنه.

وحكىٰ شيخُنا أبو الحسن في كتاب «نَقْضِ المُضَاهَاةِ علىٰ الإسكافي»: أنَّ جَهْمًا كان يقولُ: الإنسانُ قادِرٌ مُكْتَسِبٌ، وليس بخالقٍ ولا مُحْدِثٍ ولا فاعلٍ[٢].

وحَكَىٰ[٣] عن مَعْمَرٍ والنَّظَّامِ وغيرِهما أنَّهم قالوا: إنَّ اللهَ تعالىٰ لم يخلق عَرَضًا أصلًا، وإنما خلق الجواهرَ، ثم الجواهرُ تفعلُ الأعراضَ، بعضُها بطِباعها وبعضُها بالاختيار، وإنَّ[٤] معنىٰ قول القائل: «خلقَ اللهُ الموتَ والحياةَ»، أي: خلقَ الجوهرَ الذي يتولَّدُ منه الموتُ والحياةُ.

ويُعْزَىٰ إلىٰ مَعْمَرٍ أيضًا أنَّه [قال][٥]: لا مقدورَ للعبد إلَّا الإرادةُ والإيمانُ[٦]،

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٩٧: أعني: كونه فعلًا للمكتسب.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٧٩٨: وحكىٰ أبو الحسن في بعض كتبه عن جهم أنه قال: «أحدنا مكتسب علىٰ الحقيقة، وليس بفاعل علىٰ الحقيقة»، كما قال أبو الحسن في أحد قوليه.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٧٩٨: وحكىٰ أصحاب المقالات.

(٤) في الأصل: فإن. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٧٩٨.

(٥) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٧٩٨.

(٦) كذا في الأصل، والذي في الغنية للشارح ٢/٧٩٨، وفي نهاية المرام لضياء الدين الرازي=

وما سواهما مِن الأفعال (١٥٩/ف) والمرادات فإنها تقعُ ضرورةً[١].

ويُعْزَىٰ هذا المذهبُ إلىٰ الجاحظِ وابنِ هَيْصَمٍ وكثيرٍ مِن الفلاسفة.

وحَكَىٰ عن أبي العباس النَّاشي مِن المعتزلة أنَّه قال: الإنسانُ مُنْفَعِلٌ وليس بفاعلٍ.

وهذا قولُ يعقوبَ بنِ إسحاقَ الكِنْدِيِّ، وهو قريبٌ مِن مذهب النَّظَّام ومَعْمَرٍ.

وزعمت الكرَّاميةُ: أنَّ العبدَ فاعلٌ علىٰ الحقيقة غيرُ مُوجِدٍ، وأنَّ فِعْلَهُ مفعولٌ لله تعالىٰ بفعلٍ يفعلُه في ذاته، وليس بمفعولٍ للإنسان. وفرَّقوا بين فعل الله تعالىٰ وفعل الإنسان؛ فقالوا: فعلُ اللهِ تعالىٰ ليس بفعلٍ[٢] أصلًا، وفعلُ الإنسان مفعولٌ لله تعالىٰ وليس بمفعولٍ للإنسان[٣].

فهذه جملةُ المذاهب؛ فَنَرْسُمُ فصولًا:

* **أحدُها**: في الخَلْقِ والمخلوقِ.
* **والثاني**: في الفعل وحقيقتِه.
* **والثالثُ**: في الكَسْبِ ومعناه.
* **والرابعُ**: في معنىٰ الاضطرار والإلجاء.

= المكي تلميذ الشارح ص٢٢: «والإيثار». وهو المناسب.

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٧٩٨: تحت الإرادة.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٧٩٩: بمفعول.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٧٩٩: وفعل الإنسان مفعول لله بفعل يفعله الله في ذاته، ولا يسمىٰ به فاعلًا.

* **والخامسُ**: في إيضاح القول في مقدورٍ بين قَادِرَيْنِ.

وإذا كَمُلَتْ هذه الفصولُ، خُضْنَا بعدَها في الحِجاج، مستعينين بالله تعالىٰ.

فَصْلٌ
في الخَلْقِ ومَعْنَاهُ

قال القاضي ﷺ: اعلم أنَّ وصفَ الشيء بكونه خَلْقًا ينصرفُ إلىٰ معانٍ ثلاثةٍ:

* **أحدُها**: الإنشاءُ والابتداعُ، وهو المرادُ بقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾ [الأنعام: ٢]، وغيرِ ذلك مِن الآيات في هذا المعنىٰ.

* **والثاني**: الخَلْقُ بمعنىٰ التقدير. والتقديرُ ضربان:

فضَرْبٌ منه: هو القَصْدُ إلىٰ الفعل، فما وقعَ عن قصدٍ وإرادةٍ مِن الأفعال، وُصِفَ بأنَّه خَلْقٌ ومخلوقٌ، يُرادُ: وُقوعُه علىٰ هذا الوجه. وهو المرادُ بقول الحَجَّاجِ: «إني لا أَهُمُّ إلا أَمْضَيْتُ ولا أَخْلُقُ إلا فَرَيْتُ»، يريدُ: أنَّه لا يَقْصِدُ إلىٰ فِعْلٍ إلا أَنْفَذَهُ وأَمْضَاهُ. قال الشاعر:

ولأنــتَ تَـفْـرِي مــا خَـلَـقْـتَ   وبعضُ القوم يَخْلُقُ ثم لا يَفْرِي(١)

والضَّرْبُ الآخَرُ مِن التقدير: هو التصويرُ وجَعْلُ الشيءِ علىٰ مقدارِ صورةٍ ما، ومنه: قولُ عيسىٰ بنِ مريم ﵉: ﴿أَنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ﴾ [آل عمران: ٤٩]، وهو المرادُ بقول القائل: «خَلَقْتُ مِن الأَدِيمِ خُفًّا ومِن الشُّقَّةِ قميصًا».

---

(١) البيت لزهير بن أبي سلمىٰ، من ضمن قصيدة له يمدح بها هرم بن سنان. انظر: شعر زهير ابن أبي سُلمىٰ، صنعه: الأعلم الشنتمري، بتحقيق: د. فخر الدين قباوة، ص١١٩.

ومنه: قولُ اللهِ تعالىٰ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، أي: المُصَوِّرين. ولا يَحْتَمِلُ غيرَ هذا المعنىٰ؛ لأنَّ التفاضلَ لا يَصِحُّ في الخَلْقِ الذي هو الاختراعُ، وكذلك الإرادةُ لا يَصِحُّ تفاضُلها في التعلُّق بالمراد، وأمَّا التَّزَايُدُ في حُسْنِ الصورة والائتلافِ فصحيحٌ بالاتفاق؛ فيجبُ أن يكونَ المرادُ بذكر الخالقين: المُصَوِّرين دون المبدعين.

وليس معنىٰ التصوير[١] خَلْقَ الصورةِ وإنشاءَها، وإنما معنىٰ ذلك: جَعْلُ الشيء علىٰ صورةٍ ما يُفْعَلُ معنًىٰ فيه، أو: فِعْلُ ما يَحْدُثُ عنده الصورةُ مِن قِبل الخلاق العليم؛ فتُوصَفُ حركاتُ الإنسان واعتماداتُه بأنَّها تصويرٌ إذا وُجِدَ عندها أو بعدها[٢].

هذا إذا لم نَحْمِلِ الآيةَ علىٰ ما تَأَوَّلَها شيخُنا أبو الحسن وغيرُه، مِن أنه[٣] تعالىٰ لَمَّا ذَكَرَ نفسَه مع غيره، أَجْرَىٰ علىٰ غيره اسمَه مجازًا واتِّساعًا، علىٰ نحو قولِهم: «عَدْلُ العُمَرَيْنِ»، يعنون: أبا بكرٍ وعمر، وقال النبيُّ ﷺ: (هلاكُ أُمَّتي في الأحمَرَيْنِ: الذهبِ والفضَّةِ)[٤]، وقولِهم[٥]: «الأسودان: التمرُ والماءُ».

* **قال القاضي**: وقد يكونُ الخَلْقُ بمعنىٰ الاختلاقِ الذي هو الكذبُ[٦]،

---

(١) المضاف إلىٰ المحدثين. كما في الغنية للشارح ٢/٨٠٠.

(٢) عبارة الشارح في الغنية ٢/٨٠٠: فتوصف حركات الإنسان واعتماداته بأنها تصوير، إذا وُجد عندها صورة في الشيء، كما تسمىٰ كتابة وأكلًا وشربًا وقتلًا، إذا صادفت أمورًا تقارنها وأشياء تحدث عندها أو بعدها.

(٣) في الأصل بدل: «من أنه»: لأنه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٠٠.

(٤) لم أجده فيما اطلعت عليه من مصادر.

(٥) في الأصل: قوله. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٠٠.

(٦) وهذا هو المعنىٰ الثالث من معاني الخلق.

ومنه: قولُه تعالىٰ في الخبر عن الكفَّار، أنهم قالوا للرسل حين تَوَعَّدُوهم بالبعث والحساب: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧]، أي: افتراءُ الرُّسُلِ الماضين، وقالوا لنبيِّنا ﷺ: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ [ص: ٧].

قال: والخَلْقُ بهذا المعنىٰ مستحيلٌ في صفة الله تعالىٰ، والخَلْقُ بمعنىٰ الإبداع مستحيلٌ في صفة المُحْدَثين، والخَلْقُ بمعنىٰ التصوير والتقدير مُشْتَرَكٌ جارٍ في صفة الله تعالىٰ وصفة خلقه.

وقال أهلُ اللغة: الخَلْقُ في الأصل مأخوذٌ مِن إبداعِ ما لم يكن، وإن الحَذَّاءَ [يُسَمَّىٰ خالقًا؛ لاعتقادهم أنه أَحْدَثَ في الأَدِيم عند اكتساب حركات يده واعتماده ما لم يكن، وكذلك][1] يُسَمَّي الكذبُ خَلْقًا؛ مِن حيثُ كان قولًا لا أَصْلَ له، وشُبِّهَ بِمُبْدِعِ شيءٍ لا مِن شيءٍ؛ فثبت بهذه الجملة: أنَّ الخَلْقَ لفظةٌ مشتركةٌ بين معانٍ مختلفةٍ، وإن كان أصلُه في اللغة الإبداعَ.

هذا ما ذكره القاضي.

ثم قال الإمامُ: والتقديرُ قد يَرِدُ في اللغة بمعنىٰ الظنِّ والحُسْبان، يقالُ: «قَدَّرْتُ زيدًا في الدَّار»، أي: ظننتُه فيها، والخَلْقُ لا يَرِدُ علىٰ هذا المعنىٰ؛ فلا يقالُ: «خَلَقْتُ زيدًا عالِمًا»، بمعنىٰ: ظننتُه عالِمًا. وقد يَرِدُ التقديرُ والمرادُ منه الهمُّ بالأمر وإبرامُ العَزْمِ علىٰ إمضائه. ومِن معاني التقدير: جَعْلُ الشيءِ علىٰ مقدار الشيء، والخَلْقُ قد يَرِدُ بهذا المعنىٰ؛ ومنه يُسَمَّىٰ الحَذَّاءُ خالقًا.

واستشهدوا بالشِّعر الذي تقدَّمَ[2]، والفَرْيُ في هذا البيت: القَطْعُ، ومنه:

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٠١.

(٢) أي: استشهدوا بالبيت السابق ـ وهو قول الشاعر: ولأنت تفري... ـ علىٰ ورود التقدير=

قولُه ﷺ: (ما أَنْهَرَ الدمَ وأَفْرَىٰ الأوداجَ فَكُلْ)[1]. وقد يَرِدُ الفَرْيُ بمعنىٰ الإقدام علىٰ الأمر وإمضائه مِن غير رجوع عنه، ومنه: قولُه ﷺ في وصف عمر بن الخطَّاب: (فلم أَرَ عَبْقَرِيًّا يَفْرِي فَرْيَهُ)[2]، أي: يَعْمَلُ عملَه.

فهذا بيانُ ما ذكره القاضي.

ثم قال الإمامُ: والذي صارَ إليه **معظمُ أئمَّتنا**: أنَّ الخَلْقَ حقيقةٌ في الاختراع، مجازٌ فيما عَدَاهُ مِن الوجوه.

وصار **الجُبَّائيُّ وابنُه** إلىٰ أنَّه حقيقةٌ في التقدير، ورُبَّما قالوا: إنه حقيقةٌ في التقدير الذي يئولُ إلىٰ معنىٰ الظنون والحُسْبان؛ ومِن هذا الوجه شَبَّبَ بعضُهم بأنَّ اللهَ تعالىٰ ليس بخالقٍ علىٰ الحقيقة، وصَرَّحَ بذلك أبو هاشمٍ، وقال: إنما يُسَمَّىٰ الواحدُ مِنَّا خالِقًا إذا أَوْجَدَ ما أَوْجَدَ عن تقديرٍ، فأما إذا أَوْجَدَهُ في حال غفلته فلا يُسَمَّىٰ خالقًا، ولا يُسَمَّىٰ فعلُه خَلْقًا؛ لخلوِّه عن تقديرِ فاعلِه؛ فهو مُحْدِثٌ مُوجِدٌ وليس بخالِقٍ في هذه الحالة.

وإذا قيل له: لِمَ قلتَ: إنَّ الخَلْقَ حقيقةٌ في التقدير الظَّنِّيِّ الوَهْمِيِّ؟

فربَّما يحاولُ هو وأصحابُه إثباتَ ذلك بهذا الشعر:

وبعضُ القوم يَخْلُقُ ثم لا يَفْرِي

= بمعنىٰ الهم بالأمر وإبرام العزم علىٰ إمضائه. وحَقُّ هذه الجملة أن تكون بعد قوله: «وإبرام العزم علىٰ إمضائه».

(١) أصل الحديث رواه البخاري برقم: (٢٤٨٨) ومسلم برقم: (١٩٦٨)، وأما اللفظ الذي أورده الشارح فقد قال ابن حجر: لم أجده هكذا، بل هو ملفق من حديثين، فحديث: «أفر الأوداج» تقدم قبله من حديث رافع بن خديج [وقد ذكر: أن ابن أبي شيبة قد أخرجه]، وبقيته من حديث رافع بن خديج أيضًا في الصحيحين. انظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/٢٠٧.

(٢) رواه البخاري برقم: (٣٦٣٤)، ومسلم برقم: (٢٣٩٣).

فيُقالُ لهم: قد عرفتُم انقسامَ الأشعار إلىٰ الحقيقة والمجاز، فَبِمَ تنكرون علىٰ مَنْ يقولُ: إنَّ هذا الشاعرَ تَوَسَّعَ في الكلام وتَجَوَّزَ؟ فأقيموا الدليلَ علىٰ ما صِرْتُم إليه سوىٰ هذا الشعر، وأقيموا الدليلَ علىٰ أنَّ هذا الشاعرَ ذَكَرَ ما ذَكَرَ ـ مِن قوله: وبعضُ القوم يَخْلُقُ ثم لا يَفْرِي ـ حقيقةً.

وقد أَطْبَقَ أهلُ اللِّسان علىٰ أنَّ ما ذكره الشاعر مجازٌ؛ فإن الخَلْقَ أصلُه علىٰ هذه السبيل: تقديرُ شيءٍ بشيءٍ، ثم اسْتُعْمِلَ في تقدير النُّفوس والظنون والعزائم؛ تشبيهًا بالتقدير، وشُبِّهَ إمضاءُ الأمر بقَطْعِ المُقَدَّرِ؛ فنَفْسُ ما اسْتَرْوَحُوا إليه مجازٌ، وهذا ظاهرٌ.

ثم إن كان الخَلْقُ تقديرًا، فمِن التقديرِ: خَلْقُ شيءٍ بقَدْرِ شيءٍ، وهذا متحقِّقٌ في أفعال الله تعالىٰ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال سبحانه: ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣]، وقال سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

فَلِمَ قلتُم: «إنَّ تسميةَ الربِّ تعالىٰ خالقًا ليس مِمَّا تقتضيه اللغةُ»[١]، وقد تلونا عليكم آياتٍ دالَّةً علىٰ التقدير الحقيقي في أفعال الله تعالىٰ، وكذلك قال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [يس: ٣٨]؟!

وهذا مُتَّجِهٌ إلّا أن يقولوا: «نحنُ إنما ادَّعينا كونَ اسم الخالق مجازًا، إذا كان بمعنىٰ الاختراع مِن غير تقدير، فإنْ حُقِّقَ[٢] فيه تقديرٌ؛ فالاسمُ إذًا حقيقةٌ» ـ فالسؤالُ يندفعُ علىٰ ذلك، ولكنَّهم عَمَّمُوا القولَ بأن تسميةَ الله تعالىٰ

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٠٢: وإنما هو من أسماء الشرع.

(٢) كذا قرأها ناسخ (ع)، بينما قرأها ناسخ (س): «خص». ورسم الكلمة في الأصل محتمل لكلا القراءتين.

خالقًا مِن أسماء الشرع، وليس مُحَالًا[١] على حقيقة اللغة.

قلتُ: وللتقدير المضافِ إلى الله تعالى معنيان:

※ **أحدُهما**: القَصْدُ إلى الفعل على وَفْقِ العلم والخبر، وهذا هو [ما][٢] يُسَمَّى تقديرًا أَوَّلِيًّا، ويُسَمَّى القضاءَ والقَدَرَ، وليس في الأَزَلِ فِعْلٌ ولا إمكانُ فِعْلٍ، ولكنَّ الإرادةَ الأزليةَ تتعلَّقُ بفِعْلٍ سيكونُ في لا يَزَالُ، كما أوضحناه في القدرة والأَمْر، والربُّ تعالى لا تتجدَّدُ له إرادةٌ ولا لصفاتِ ذاته حالٌ.

※ **والثاني**: جَعْلُ الشيءِ على مقدار الشيء وعلى ما يَلِيقُ به، كما قال سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقال تعالى: ﴿قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣]، و﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦].

فأما التقديرُ الظنِّيُّ فإنما يُوصَفُ به المُكْتَسِبُ الذي لا يُحِيطُ عِلْمًا بما يَجْرِي، وليس هو مُنْشِئَ[٣] العَيْنِ؛ فيُشْتَرَطُ في فعله العلمُ بما يَتَفَصَّلُ[٤].

فأهلُ اللسان إنْ أطلقوا في الخَلْقِ هذا المعنى على زَعْمِ ابن الجُبَّائي، فإنَّما بَنَوْهُ على ما يعتقدونه، وليس علينا أن نَتَّبِعَهم في فاسد عقائدهم. هذا إنْ سَلَّمْنَا لأبي هاشم أنَّ أهلَ اللسان أطلقوا ذلك، وذلك كذبٌ على أهل اللغة، وما استشهدَ به مِن قول الشاعر فهو تجوُّز، كما قدَّمناه، ومعنى البيت ما قدَّمناه في صَدْرِ هذا الفصل.

قال القاضي: إنْ سُئِلْنا عن حَدِّ الخَلْقِ الذي هو الاختراع، قلنا: حَدُّه:

---

(١) من الإحالة بمعنى النقل، لا بمعنى الامتناع.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

(٣) قرأها ناسخا (ع) و(س): «نفس». وما أثبته موافق للمعنى وللرسم.

(٤) قرأها ناسخا (ع) و(س): «ينفصل». وما أثبته موافق للمعنى وللرسم.

أنه فِعْلٌ لفاعل، وإنْ شئنا قلنا: حَدُّه: أنه حادث[١]، أو: أنه مِمَّا وُجِدَ بقدرةٍ قديمةٍ.

كلُّ هذه الحدود سليمةٌ؛ إذ لا خَلْقَ إلا فعلٌ وحادثٌ وواقعٌ بقدرةٍ قديمةٍ، ولا فِعْلَ حادثٌ واقعٌ بقدرةٍ قديمةٍ إلا خَلْقٌ؛ ولهذا قلنا: لا خالقَ ولا مُحْدِثَ ولا فاعلَ على الحقيقة إلا اللهُ وَحْدَهُ.

فَصْلٌ
في حقيقةِ الفِعْلِ

❊ **فإن قال قائلٌ**: ما حَدُّ الفعل؟

❊ **قال القاضي**: حَدُّه: أنه مُحْدَثٌ.

قال الإمامُ: والمَرْضِيُّ عندنا: أنَّ الفعلَ: هو الإحداثُ والإيجادُ، والفاعلَ: هو المُحْدِثُ.

قال: وتحديدُ الفِعْلِ بالإحداث أَوْلَىٰ مِن تحديده بالحادث؛ فإن الفعلَ وإن كان هو الحادثَ بعينه، ولكن في إطلاق الفعل دلالةً على التعلُّق بالفاعل، كما أنَّ في إطلاق الإحداث تعلُّقًا بالمُحْدِثِ، وإن كان الإحداثُ عينَ الحادث؛ فتحديدُ الفعل بالإحداث أَوْلَىٰ.

هذا كلامُه.

غيرَ أنَّ القاضيَ إنما حَدَّ الفعلَ بالمُحْدَثِ لا بالحادث، والمُحْدَثُ (١٦٠/ف) يَعُمُّ حَدَّ الخَلْقِ بالحادث، والمُحْدَثُ: هو الإحداثُ وهو الحادثُ؛ فالأمرُ فيه قريبٌ.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٠٢: أو محدث.

وذهبَ كثيرٌ مِن أئمتنا إلىٰ أنَّ العبدَ فاعلٌ علىٰ الحقيقة ، وزعموا أنَّ هذا الاسمَ يثبتُ للربِّ تعالىٰ حقيقةً . وهذا اختيارُ الأستاذ أبي إسحاق والقلانسي .

وقالوا في حقيقةِ الفعل: إنه مقدورٌ ، وحَدُّ الحادثِ: المقدورُ .

قالوا: ولأن التكليفَ قد وَرَدَ بلفظ «الفعل» و«العمل» ، فقال تعالىٰ: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧] ، وقال تعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ﴾ [التوبة: ١٠٥] . وكيفَ يُؤْمَرُ العبدُ بالفعل ولا يَصِحُّ وصفُه به علىٰ الحقيقة ؟! وهذا كوُرودِ الأمر بالعبادةِ والصلاة ونحوها ، فكما أنَّه عابدٌ مُصَلٍّ علىٰ الحقيقةِ ؛ فكذلك هو فاعلٌ علىٰ الحقيقة . وفي التنزيل: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] ، و﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧] ، وقولُه تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً﴾ [آل عمران: ١٣٥] ، وقولُه تعالىٰ: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] ، ونحوُ ذلك من الإطلاقات .

❊ **فإن قيل**: أليسَ قد قيل لعيسىٰ بن مريم: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ [المائدة: ١١٠] ، وقال الخضر لموسىٰ: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِى عَن شَىْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: ٧٠] ، وقال تعالىٰ: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧] .

قالوا: وكلُّ ذلك تَوَسُّعٌ ؛ فإن الإنسانَ ليس بِمُحْدِثٍ ولا خالقٍ ولا بِمُبْدِعٍ ؛ كذلك الفاعلُ والجاعلُ والصَّانعُ .

❊ **قلنا**: حَمْلُ هذه الألفاظِ علىٰ التجوُّز مُتَّفَقٌ عليه ، فما الدليلُ علىٰ أنَّ الفاعلَ الخالقُ[1] ؟

وبالجملة: لا اختلافَ بين الأصحابِ في معنًىٰ .

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٠٣: كالخالق .

فَصْلٌ

قال القاضي: اعلموا ـ وقاكم اللهُ البِدَعَ ـ أنه لا يجوزُ أن يكونَ الفعلُ متعلِّقًا بالفاعل مِن جميع الجهات وفي جميع الصفات الحاصلة له، ولا أن يكونَ الفعلُ أيضًا متعلِّقًا بجميع أحكام الفاعل وصفاتِه التي هو عليها، وإنما يَجِبُ تعلُّقُ الفعلِ بالفاعل في صفةٍ أو صفاتٍ مخصوصةٍ: بأن[1] يكون متعلِّقًا بالفاعل؛ لكون الفاعل على صفةٍ أو صفاتٍ مخصوصة.

إذا ثبت ذلك: فاعلموا أنه لا صفةَ للفعل لأجلها يتعلَّقُ بالفاعل إلا حدوثُ نفسه وكونُه ذاتًا بعد أن لم يكن كذلك، أو كونُه مُكْتَسَبًا غيرَ فعلٍ على الحقيقة، وتأويلُ ذلك: أنه مُتَعَلِّقٌ بقدرةِ المُحْدِث ضربًا مِن التعلُّق معلومًا مُدْرَكًا.

وأن تكونَ صفةُ الفاعل ـ التي لكونه عليها تعلَّقَ الفعلُ به: إما على جهة الإحداث أو على جهةِ الاكتساب ـ هي كونَه قادِرًا عليه فقط تارةً، أو كونَه قادرًا عليه عالِمًا به ومريدًا له أُخرَىٰ؛ فمتى قلنا في الباري تعالى: «إنه فاعلٌ للشيء وإن فعلَه متعلِّقٌ بقدرته»، فإنما نريدُ بذلك: أن إحداثَ عَيْنِه عينًا متعلِّقٌ به وحاصلٌ بقدرته، أو فَعَلَ معنًى لأجله كانت[2] العينُ الموصوفةُ بالصِّفة التي نقولُ: «إنها متعلِّقةٌ بالفاعل»، وذلك نحو قولنا: «إن كونَ الجوهر كائنًا في المحاذاة المخصوصة ومُتَلَوِّنًا وحَيًّا قادِرًا عالِمًا؛ بالفاعل[3] له كذلك، وإنه بقدرة خالقِه صار على هذه الصفات»، على معنى: أنه فَعَلَ فيه فِعْلًا سَوَّاه، لأجله كان كذلك.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٠٣: وأن.

(٢) «كانت» هنا تامة، فهي بمعنى: وُجدت.

(٣) أي: بسبب الفاعل. وفي الغنية للشارح ٢/٨٠٤: «فالفاعل». والمناسب ما أثبته.

وكذلك القولُ في قولنا في الشيء: «إنه معلومُ الخَلْق ومذكورٌ ومُدْرَكٌ بالفاعل»؛ فإنَّا نعني به: أنَّ الفاعلَ فَعَلَ ما له يكونُ معلومًا ومُدْرَكًا ومذكورًا. فأما قولُنا في الشيء: «إنه معلومٌ لله تعالىٰ ومُرادٌ له ومُدْرَكٌ»، فليس مِمَّا يتعلَّقُ بالفاعل؛ لأنه إنما يكونُ علىٰ هذه الصفات؛ لتعلُّقِ صفات الله تعالىٰ به، وهي قديمةٌ.

وأما كونُه تعالىٰ متكلِّمًا، وكونُ كلامه أمرًا ونهيًا ووعدًا ووعيدًا وإباحةً وحظرًا، إلىٰ غير ذلك ـ فليس بفعلٍ ولا مِمَّا يتعلَّقُ بالفاعل؛ لقيام الدليل علىٰ قِدَمِ كلامِه وكونِه أمرًا ونهيًا وخبرًا لنفسه؛ فليس هذا مِمَّا يقال: «إنما صار كذلك بالفاعل».

فأما كونُ فعلِه حَسَنًا وثوابًا وعقابًا وتعظيمًا وإهانةً، فليس يمكنُ أن يقال: «إنه يتعلَّقُ بكونه علىٰ هذه الصفات بفاعل»؛ لأن الفعلَ إنَّما يكونُ حَسَنًا أو قبيحًا لتعلُّقِ أمر الله تعالىٰ به، وكذلك كونُ الفعل طاعةً أو معصيةً ومباحًا أو محظورًا؛ فالوَجْهُ أن يقال: «خَلَقَ اللهُ تعالىٰ الحَسَنَ والقبيحَ»، ولا يقالُ: «خَلَقَهُ حَسَنًا وقبيحًا».

قلتُ: مِن مذهب القاضي: أنَّ أفعالَ الله تعالىٰ إنما تُسَمَّىٰ حَسَنًا؛ لورود الشرع بالثَّناء عليه في أفعاله؛ فلهذا قال ما قال. [و]علىٰ[1] قول غيره مِن أصحابنا: إنما يُعْرَفُ حُسْنُ أفعالِ الله تعالىٰ بالعقل؛ فقالوا: حَدُّ الحسن: ما للفاعل أن يفعلَه.

قال[2]: وكذلك يُقال: «فَعَلَ الإنسانُ الطاعةَ والمعصيةَ والمحظورَ

(١) ما بين معقوفتين زيادة يقتضيها السياق.
(٢) يعني: القاضي.

والمباحَ» ، ولا يُقال: «فَعَلَ ذلك طاعةً وعصيانًا ومباحًا ومحظورًا» ؛ لأنَّ ذلك يعودُ إلىٰ فِعْلِ ما له يكونُ المباحُ مباحًا والحَسَنُ حَسَنًا والقبيحُ قبيحًا ، وما له يكونُ كذلك تَعَلُّقُ[1] صفاتِ القديم به ؛ فليس ذلك مِمَّا يُحْدَثُ أو يُكْتَسَبُ أو يكونُ بالفعل ؛ فيقالُ: «إنه متعلِّقٌ بالفاعل» .

وكذلك لا يُقَالُ: «فَعَلَ اللهُ تعالىٰ نعيمَ أهلِ الجنةِ للمُثَابِ والعِوَضَ ؛ عِوَضًا وثوابًا وتعظيمًا ، وفَعَلَ بفعلِ أَلَمِ العصاة ؛ عقابًا وإهانةً» ؛ لأنها إنما صارت كذلك لإرادة الله تعالىٰ ، وهي قديمةٌ ؛ ولأجل ذلك لا يُقالُ: «إن كونَ الفعل تعظيمًا وإهانة يتعلَّقُ بالفاعل» ، وإنما يجبُ أن يقالَ: «إن الإهانةَ والتعظيمَ مفعولٌ لله تعالىٰ ومتعلِّقٌ بفاعلٍ ، لا مِن حيثُ كان تعظيمًا وإهانةً» .

فثبت بهذه الجملة: أنَّ الفعلَ يتعلَّقُ بالفاعل مِن جهة الحدوث ، وأنَّ القادر علىٰ إحداث الفعل قادرٌ علىٰ ذاته لا علىٰ معنًىٰ سواه .

قال: وقد أوضحنا: أنه لا فَرْقَ بين الإحداث والمُحْدَث والخَلْقِ والمخلوق ، بما فيه مَقْنَعٌ .

قال القاضي: وهذا مذهبُ جمهورِ القدرية ، إلا ما حُكِيَ عن أبي الهُذَيل أنه قال: «الخَلْقُ غيرُ المخلوق» ، وحُكِيَ نحوُ ذلك عن أبي هاشمٍ ، وأنه: إرادةُ الله تعالىٰ لِما يُحْدِثُهُ .

قال: ومِن حَشْوِ الناس مَنْ يقولُ: «الخَلْقُ غيرُ المخلوق ، وهو صفةُ الخالق تعالىٰ» .

قال: وليس هذا بمحفوظٍ عن أحدٍ مِن أهل النظر .

---

(١) خبر لـ: «ما» في قوله السابق: «وما له يكون...» .

والله تعالىٰ أشارَ إلىٰ ما وُجِدَ وشُوهِدَ مِن المخلوقات فقال: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١] ، وقد أجمع أهلُ المِلَلِ علىٰ أنَّ السمواتِ والأرضَ خَلْقُ الله تعالىٰ كما هي ، وإنما هي قدرةٌ علىٰ معنىٰ: له كانت مخلوقةً ، ولو خرجت عن أن تكونَ مقدورةً ، لخرجت عن أن تكونَ مفعولةً ، ولَوَجَبَ أن تكون قديمةً.

علىٰ أنَّ الأمةَ متَّفقةٌ علىٰ أنَّ ذواتِ الجواهر والأعراض مقدورةٌ لله تعالىٰ ، فلو كان خَلْقُها غيرَها لكانت قدرةُ الله تعالىٰ علىٰ خلقها قدرةً علىٰ غيرها ، كما أنَّ أكوانَ الجواهر وحركاتها [لو كانت](١) غيرَها ، كانت القدرةُ علىٰ تكوينها وتحريكها قدرةً علىٰ غيرها لا عليها ؛ وذلك يُوجِبُ قِدَمَها وخروجَها عن الحدوث.

هذا ما ذكره القاضي في بيان ما يتعلَّقُ الفعلُ لأجله بالفاعل.

وأنا أزيدُ لِما ذكره بيانًا فأقولُ: إن الفعلَ بجميع صفاتِه الراجعةِ إلىٰ ذاته يتعلَّقُ بالفاعل ؛ وذلك أنَّ حقيقةَ الفعل وجودٌ عن عدمٍ ، وكلُّ ما وُجِدَ عن عدمٍ فإن وجودَه في الجواز كعدمه ؛ فلا بُدَّ لتخصيص الوجود مِن سببٍ خَصَّصَهُ به ، لولاه لم يكن وجودُه أَوْلَىٰ مِن عدمه ، وهذا المعنىٰ يشملُ سائرَ الأفعال ؛ لأنَّ حقيقةَ معناه تَعُمُّ الجميعَ.

فإذا كان الوَجْهُ الذي له اقتضىٰ الفعلُ فاعلًا ما ذكرناه ، فإن توابعَه مِن الأوصاف التي تجري مَجْراهُ تُشَارِكُهُ في ثبوت حاجته إلىٰ الفاعل وتعلُّقِه به ؛ لاشتراك الجميع في هذا المعنىٰ واستوائِها في الرجوع فيها إلىٰ ذاته(٢).

(١) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.
(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٠٥: وهذا علىٰ القول بنفي الحال.

وهذه الزِّيادةُ التي أبديناها مُقْتَضَبَةٌ مِن كلامِ الأستاذ أبي بكرٍ رحمه الله.

وللقاضي رحمه الله تفصيلٌ في الصفات التَّابعة وتعلُّقِها بالفاعل، ذكرناها في أحكام العِلَلِ مِن هذا الكتاب. والقاضي مِن القائلين بالحالِ، وغيرُه مِن أئمتنا ينفون الحالَ، ويُطْلِقُون القولَ بأنَّ الفعلَ بجميع صفاته الراجعةِ إلىٰ ذاته وتوابعِها مِمَّا يتعلَّقُ بالفاعل.

ومِمَّا يتعلَّقُ بأحكام الفعل: أنَّ الفعلَ فعلٌ لنفسه، كما أنَّهُ مُحْدَثٌ وموجودٌ عن عدمٍ لنفسه؛ إذ لا معنىٰ لكونه فعلًا أكثرُ مِن أنه مُحْدَثٌ وموجودٌ عن عدمٍ.

❖ **فإن قيل:** لِمَ جعلتُم علَّةَ كونِه فعلًا نَفْسَهُ، وإنما كان فعلًا؛ لتعلُّقِه بالفاعل؟

❖ قيل: ولنفسه كان متعلِّقًا بفاعله، ولا يجوزُ أن يُجْعَلَ فاعلُه ومُكْتَسِبُهُ علةً لكونه فعلًا؛ لأنَّ فاعلَه قد يكونُ قديمًا، والقديمُ لا يكونُ علَّةً للمُحْدَثِ. وكذلك المُكْتَسِبُ قد يكونُ سابقًا علىٰ كَسْبِهِ بأزمنةٍ طويلةٍ، فلا يجوزُ أن يكونَ علَّةً لكون كَسْبِهِ كَسْبًا.

وكذلك لا يصحُّ أن يقال: «كونُ الفاعل فاعلاً علَّةٌ في كونه فعلًا»؛ لأن كونَه فاعلًا له ليس بمعنًىٰ زائدٍ علىٰ وجود الفعل، فإذا قلنا: «كان فعلًا؛ لكون فاعله فاعلًا له»، عاد الأمرُ إلىٰ أن يكونَ فعلًا لأنَّه فعلٌ. ولا سبيلَ إلىٰ القول بأن معنىٰ كون الفاعل فاعلًا له: يرجعُ إلىٰ حالٍ حصلت له بكونه فاعلًا، ولا إلىٰ كونه قادِرًا علىٰ الفعل باتِّفاق.

فإذًا ليس يَجِبُ القولُ أن الفاعلَ فاعلًا للفعل[1] أكثرُ مِن: وقوع الفعل

---

(١) كذا العبارة في الأصل، ولعل المناسب أن تكون هكذا: فإذا ليس يجب من القول بأن الفاعل فاعل للفعل.

منه وكونِ فعله متعلِّقًا به؛ فبان بذلك: أنَّه متعلِّقٌ بفاعله لنفسه، وأنه يجبُ أن يكونَ فعلًا لنفسه، إنْ أُرِيدَ بذلك حدوثُه أو أُرِيدَ تعلُّقُهُ بِمُوقِعٍ له وقادرٍ عليه.

ولَسْنَا نعني بوصفِ المُحْدَثِ بأنَّه مُحْدَثٌ لنفسه: أن وجودَه في حال حدوثه لا يتعلَّقُ بِمُحْدِثٍ ومُوجِدٍ، بل لا بُدَّ له مِن مُوجِدٍ يُوجِدُه، ويكونُ لإيجاده له بالوجود أَوْلَىٰ منه بالعدم، غيرَ أنَّ تعلُّقَهُ بِمُوجِدٍ لا يُخْرِجُهُ عن أن يكونَ لنفسه كان موجودًا لا لمعنًى يُقَارِنُهُ[1].

ولا يجبُ إذا قلنا: «إنَّه فعلٌ حادثٌ لنفسه» أن لا نجعلَه متعلِّقًا بفاعلٍ فَعَلَهُ كذلك؛ لأنَّا إنما نريدُ بقولنا: «إنه متعلِّقٌ بفاعلٍ»: أنه لا يكونُ كذلك حتىٰ يفعلَ الفاعلُ نفسه نفسًا التي لها يكونُ علىٰ هذه الصفة. ونعني بقولنا: «إنه لنفسه كذلك»: أن نفسَه المتعلِّقةَ بالفاعل أوجبت له كونَه كذلك دون معنًى آخر فُعِلَ وتعلَّقَ بالفاعل؛ فلا إحالةَ في هذا ولا تناقضَ بين القولين.

وقد عرفتُم: أنَّا لا نَجْعَلُ البقاءَ علَّةً لوجود الباقي (١٦١/ف)، وإن كان شرطًا لاستمرار وجوده، ولا نَجْعَلُ المحلَّ والحياةَ علَّةً لوجود العلم، وإن استحالَ وجودُه دون وجودهما؛ مِن حيثُ كانا شرطين لوجوده؛ فلا استنكارَ علىٰ قولِ مَنْ يقولُ: إنَّ المُحْدَثَ موجودٌ عن عدمٍ لنفسِه بفاعله.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٠٦: كما قلنا: الجوهر جوهر لنفسه، والسواد سواد لنفسه، وذلك لا ينافي قولنا: إنه جوهر وسواد بفاعلهما.

فَصْلٌ

في حقيقةِ الكَسْبِ ومعناه والفَرْقِ بينه وبين الفِعْلِ والخَلْقِ

قال القاضي: حَدُّ الكَسْبِ[١]: ما وُجِدَ وعلَّتُه قدرةٌ حادثةٌ.

وقيل: إنه[٢] المتعلِّقُ بالقادر على غيرِ جهةِ الحدوث.

وقيل: إنه المقدورُ بالقدرة الحادثة.

ولَسْنَا نريدُ بقولنا: «ما وُجِدَ وعلَّتُه قدرةٌ مُحْدَثةٌ»: أنَّ القدرةَ قدرةٌ على وجوده، بل القادرُ على وجوده هو اللهُ تعالى، وإنما نعني بذلك: أنَّ للكسبِ تعلُّقًا بالقدرة الحادثة لا مِن باب الحدوث والوجود.

فأمَّا معنى وصف الشيء بأنه «كَسْبٌ» في وَضْعِ اللغة، فهو: ما اجْتُلِبَ به نفعٌ أو دُفِعَ به ضررٌ، ومنه قولُهم: «رجلٌ كَسُوبٌ».

وقال الأستاذُ في «المختصر»: قال أهلُ الحقِّ: حقيقةُ الخَلْقِ مِن الخالق: وقوعُه بقدرته مِن حيثُ صحَّ انفرادُه به. وحقيقةُ الفعل: وقوعُه بقدرته. وحقيقةُ الكَسْبِ مِن المُكْتَسِب: وقوعُه بقدرته مع [تَعَذُّرِ][٣] انفرادِه به؛ فيختصُّ القديمُ تعالى بالخَلْقِ، ويشتركُ القديمُ والمُحْدَثُ في الفعل، ويختصُّ المُحْدَثُ بالكَسْبِ[٤].

قال: وتحقيقُ أهل الحقِّ في الخَلْقِ: أن قدرةَ الله تعالى عليه قدرةٌ على

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٠٦: قال القاضي: كل مقدور يستقل القادر بفعله وينفرد به فهو الخلق، ونقيض ذلك الكسب. وحد الكسب: ...

(٢) في الأصل: ما أنه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٠٦.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٠٧.

(٤) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٠٧: قلتُ: وأصح الحدود عندي ما قاله القاضي.

أن يَفْعَلَهُ شيئًا: جوهرًا أو عَرَضًا، ولم يكن قبله كذلك، ولا كان معلومًا بهذا الوصف. وقولُهم: «إنه كَسْبٌ للإنسان» رجوعٌ إلىٰ إثبات قدرةٍ له عليه، كما يقالُ: «إنه معلومٌ»؛ لإثبات عِلْمٍ يتعلَّقُ به.

ثم ذكرَ مثالًا في الخلق والكسب، سنذكرُه بعد هذا، إن شاء الله.

وقال في أثناء هذا الفَصْلِ: كلُّ فعلٍ يقعُ علىٰ التعاون، كان كَسْبًا مِن المستعين.

وقال في آخر هذا الفَصْلِ: واعلم أنَّ هذا المذهبَ هو الذي قاله جميعُ القائلين بالكَسْبِ.

وقال الأستاذُ أبو بَكْرٍ[1]: اعلم أنَّ الذي أَوْجَبَ الفرقَ بين الفاعل والمُكْتَسِب هو: أن المُكْتَسِبَ ليس هو مُنْشِئَ العين في حقائقها؛ فلم يَجِبْ في شَرْطِ كونه مُكْتَسِبًا: أن تكونَ العينُ باكتسابه لها صارت كذلك علىٰ الوجوه التي حصلت عليها، والفاعلُ هو المُوجِدُ له مِن العدم؛ فيجبُ أن يكونَ عالِمًا بحال عدمها ووجودها إذا وُجِدَتْ علىٰ حقائقها؛ فثبت أنَّ قدرةَ المُكْتَسِبِ تتعلَّقُ بمقدوره علىٰ وجهٍ ما، وإن لم تتعلَّق به مِن جميع الوجوه.

قال: وليس كونُ الفعل كَسْبًا عندنا مِن حقائقه ولا مِن معانيه التي تختصُّه، بل يَجْرِي كونُه كذلك مَجْرَىٰ كون الحركةِ لَطْمًا والفعلِ لُطْفًا؛ في أنَّ ذلك لا يَخُصُّ حقيقتَه، بل هو معنًىٰ طَرَأَ عليه.

قال: وإنما نعني بقولنا في حَدِّ الكسب: «ما وَقَعَ بقدرةٍ مُحْدَثَةٍ»: أنه

---

(١) في كتابه: «شرح اللمع». كما نص علىٰ ذلك ضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح في كتابه: نهاية المرام في دراية الكلام ص٧.

صارت الحركةُ بها كَسْبًا، لا أنها حدثت بها. كما قلتُم معاشرَ المعتزلة: «إنَّ صيغةَ «افعل» تصيرُ أمرًا بالإرادة»، ولستُم تريدون بذلك: أنَّها حدثت بالإرادةِ، وقلتُم: «إنَّ اعتقادَ الشيء على ما هو به يصيرُ علمًا بسكون النفس إليه»، لا أنَّه يَحْدُثُ كذلك به.

والأشياءُ قد تقترنُ في الوجود فتتغيرُ أحكامُها وأوصافُها؛ فالحركةُ إذا صادفَ المتحرِّكُ بها على وجهٍ مخصوصٍ ماءً سُمِّيت سباحةً، وبعضُ الحركات تُسَمَّى لَطْمًا، وبعضُها مَشْيًا، وبعضُها طيرانًا، إلى غير ذلك؛ كذلك قولُنا في الكسب: «ما وقعَ بقدرة حادثة».

قلتُ: فقد أطلقَ الأستاذان رحمهما الله في حَدِّ الكَسْبِ لفظَ: «الوقوعِ بالقدرة»، ثم فَسَّراه بما ذكره القاضي وأبو الحسن: مِن أنَّ الواقعَ بها كونُه كسبًا دون كونِه وجودًا مُحْدَثًا، وكونُه كسبًا وصفٌ للوجود، بمثابة كونه معلومًا أو بمثابة كون الحركة سباحةً أو طيرانًا[1].

والمشهورُ مِن مذهب الجُبَّائي وابنه في الفَرْقِ بين المخلوق والمُكْتَسَب: أن المخلوقَ: ما يفعلُه الفاعلُ بلا قدرةٍ وأَدَاةٍ وآلةٍ ومعالجةٍ، والمُكْتَسَبَ: ما فعلَه الفاعلُ بقدرةٍ وأَدَاةٍ وآلةٍ، وأنه مِمَّا يفعلُه في نفسه أو في غيره بسببٍ يُحْدِثُه في نفسه ـ حتى خرق الجبَّائي ومَن تبعه إجماعَهم ـ

---

(١) زاد الشارح في الغنية (ل: ١٢٠): هذه أقوال أئمتنا في الفرق بين الخلق والكسب. وسلك شيخنا الإمام في الفرق بينهما طريقة أخرى، ذكرها في الرسالة النظامية، وهي مخالفة لطرق الأصحاب؛ فلم أذكرها هاهنا. وأنا أقول في الفرق بينهما: مِن أوصاف الخلق تصيير العدم وجودًا مع استحالة تغير الخالق في ذاته بفعله وتركه. والكسب: هو المقدور بالقدرة الحادثة مع اتصاف القادر بخصائصه وتغيره بفعله وتركه؛ فالحركة الكسبية مرة تكون طاعة ومرة تكون معصية، والمكتسب هو الموصوف بهذه الأوصاف لا الخالق، وهو المتحرك.

أعني[١]: إجماعَ من قبلهم ـ وسمُّوا العبد خالقًا على الحقيقة.

هذه جملةُ المذاهبِ في الكَسْبِ.

ولا يَتَأَتَّى الوقوفُ على معاني هذه الأقوال التي حكيناها، إلا بعقد فَصْلٍ: في أنَّ القدرةَ الحادثةَ هل تُؤَثِّرُ أم لا؟

فَصْلٌ

مذهبُ شيخنا أبي الحسن رحمه الله: أنَّ القدرةَ الحادثةَ لا تُؤَثِّرُ في مقدورها، ولم يقع المقدورُ ولا صفةٌ مِن صفاته بها، بل المقدورُ بجميع صفاته واقعةٌ بقدرة الإله سبحانه.

وتابعه على ذلك عامَّةُ أصحابه.

وقد رَدَّدَ القاضي رحمه الله **جوابَهُ في ذلك**؛ فقال مَرَّةً بقولِ أبي الحسن، وقال مَرَّةً أخرى: القدرةُ الحادثةُ لا تُؤَثِّرُ في إثبات الذَّاتِ وإحداثِها، ولكنها تقتضِي صفةً للمقدور زائدةً على ذاته تكونُ حالًا له.

ثم تَرَدَّدَ بعد ذلك:

فقال مرةً: «تلك الصفةُ ـ التي هي أثرُ القدرة الحادثة ـ مقدورةٌ لله تعالى أيضًا»؛ فأثبت على طَرْدِ هذا الجواب مقدورًا بين قادِرَيْنِ مِن وجهٍ واحدٍ.

ثم مِن تمام جوابه على هذا القول: أنَّ تلك الصفةَ لا تثبتُ بمجرَّد تعلُّقِ القدرة القديمة بها؛ إذ لو ساغ ثبوتُها كذلك، لساغ تقديرُ حركةٍ ضروريةٍ على صفةِ الكسبية مِن غير اقتدارٍ عليها[٢]، ولا شكَّ أنَّ القدرةَ الحادثةَ لا تنفردُ عن

---

(١) في الأصل: عن. والمناسب ما أثبته.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٨١٠: من غير اقتدار للعبد عليها.

القدرة القديمة.

والجوابُ الثاني[١]: أنَّ الصفةَ التي ثبتت للمُكْتَسِبِ مِن أثر القدرة الحادثة علىٰ التفرُّد، ولا أثرَ للقدرة القديمة فيها. وارتضىٰ هذا الجوابَ لو فُرِّعَ علىٰ تأثير القدرة الحادثة.

قال الإمامُ: وقد ذكرَ الأستاذُ أبو إسحاق ﷺ كلامًا مُرَدَّدًا، ومحصولُه يئولُ إلىٰ أنَّ القدرةَ الحادثةَ تُؤَثِّرُ في صفةٍ للمقدور، وهذا عينُ ما ذكره القاضي في أحدِ جوابَيْهِ، ولكن لا يَسْتَتِبُّ ذلك للأستاذ مع تصميمه علىٰ نفي الأحوال.

هذا كلامُ الإمامِ[٢].

وأنا قد حكيتُ كلامَ الأستاذ في «المختصر»، وكلامُ الأستاذ أبي بكر في «شرح اللُّمَع» وغيرِه علىٰ ما حكيتُه قريبٌ مِن كلام الأستاذ في «المختصر»، علىٰ ما سيأتي بيانُه فيما بَعْدُ، إن شاءَ اللهُ.

والذي عندي: أنَّه لا فَرْقَ بين مذهب القاضي في إثباتِهِ الأثرَ للقدرة الحادثة وبين قول الأستاذين، غيرَ أنَّه يتبرَّأُ مِن ذلك إلا في صفةٍ ثابتةٍ وحالٍ[٣]، والأستاذان لا يجعلانه حالًا، بل ربَّما يُسَمِّيانه: وجهًا، فعلًا، كسبًا.

فأمَّا مَنْ صار إلىٰ إثباتِ أثر القدرة الحادثة مِن المعتزلة وغيرهم؛ فإنَّ مُعَوَّلَهم فيما صاروا إليه علىٰ نُكْتَتين:

* **إحداهما**: مُتَلَقَّاةٌ مِن وِجْدَانِ التفرقة بين المقدور وبين ما ليس بمقدورٍ.

---

(١) في الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٦٨): وقال مرة:...

(٢) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٦٨).

(٣) في الغنية للشارح ٢/٨١٠: غير أن القاضي أطلق القول بأن أثر القدرة الحادثة صفة ثابتة أو حال.

* **والنكتةُ الثانيةُ:** مُتَلَقَّاةٌ مِن قضية التكليف والطلب.

فأمَّا الأُولىٰ فقالوا: العاقلُ يُدْرِكُ تفرقةً بين مقدوره وبين ما ليس مقدورًا له.

قالوا: ويستحيلُ صَرْفُ التفرقة إلىٰ حكمٍ يثبتُ للقادر مِن القدرة علىٰ التجرُّد، مِن غير تقدير تأثير في المقدور؛ فإن القادرَ يُحِسُّ مِن نفسه تَأَتِّيَ الحركةِ المقدورة به، وليس سبيلُ تعلُّقِ القدرة بالمقدور سبيلَ تعلُّقِ العلم بالمعلوم والإدراكِ بالمُدْرَك؛ فإن العالِمَ لا يُحِسُّ تَأَتِّيَ المعلوم به، وكذلك المُدْرِكُ، والعلمُ والإدراكُ وإن اختلفَ وجهُ تعلُّقِهما، فهما مستويان في أنَّ الموصوفَ بهما لا يُحِسُّ تَأَتِّيَ مُتَعَلَّقِهما لأجلهما.

ومِمَّا أوضحوا به كلامَهم: أنَّ القدرةَ المُوجِبَةَ لكونِ القادر قادِرًا إذا أوجبت حكمَها، فلا يسوغُ قَصْرُ أثرِها علىٰ إيجابِها الحكمَ لمحلِّها؛ لأنَّ العاقلَ قبل النظر في إثبات أثر القدرة يعلمُ كونَه قادِرًا، ويعلمُ مِن كونِه تَأَتِّيَ الفعل له؛ فكيفَ يمكن صَرْفُ تَأَتِّي الفعل إلىٰ كون القادر قادرًا؟!

قالوا: ولا يسوغُ حَمْلُ هذه التفرقةِ علىٰ كون المقدور مُرَادًا، بخلاف الحركة الضرورية؛ فإن المَرْءَ يريدُ حركةَ غيره كما يريدُ حركةَ نفسه، ثم لا يَجِدُ عند وقوع مراده مِن فعل غيره ما يَجِدُهُ عند وقوع مقدوره ومراده؛ فإنه يُدْرِكُ تَأَتِّيَ الفعل له، ولا يُدْرِكُ تَأَتِّيَ فعلِ الغير له.

ومِمَّا يَعْضُدون به كلامَهم: أن قالوا: لو لم نعتبر تَأَتِّيَ الفعل في حقيقة التفرقة، لوجبَ أن تكونَ القدرةُ مع اللون والطَّعْمِ في محلِّ القدرة بمثابة القدرة مع الحركة والسُّكون؛ إذ لا أثرَ لها في الحركة والسكون، كما لا أثرَ لها في اللون والطَّعْم.

فهذا مِن أقوىٰ عُمَدِهم فيما صاروا إليه .

ومِن جملةِ عُمَدِهم في ذلك: التعلُّقُ بأبوابِ التكليف وقضاياها: مِن الطلب والمطلوب، وإثباتِ التسوية بين القدرة وبين المقدور؛ مِن حيثُ إن علىٰ مُوجَب هذا المذهبِ: المقدورُ بجميع صفاته واقعٌ بالقدرة القديمة، كما أنَّ القدرةَ الحادثةَ واقعةٌ بها، وسبيلُهما في ذلك سبيلُ اللون والطَّعْم، يَخْلُقُهما اللهُ تعالىٰ ضرورةً في الإنسان مع العلم بهما، وكلُّ ذلك مناقضٌ للتكليف والطلب، والعقلاءُ مطبقون علىٰ حُسْنِ الطلب والاقتضاء، والقولُ بنفي أثر القدرة يُبْطِلُ الاقتضاءَ جملةً.

ومَنْ أثبت مِن أصحابنا للقدرة الحادثة أثرًا؛ تَخَلَّصَ بذلك الأمر عن هذا السؤال، وقد قدَّمنا جوابين للقاضي علىٰ هذا المذهب، أصحُّهما: أن تلك الصفةَ التي جَعَلَها مِن أثر القدرة الحادثة هي ثابتةٌ بالقدرة الحادثة علىٰ الخصوص.

❊ **فإن قالوا**[1]: كيف يستقيمُ علىٰ أصولكم تخصيصُ العبد بمقدورٍ دون الربِّ تعالىٰ؟

❊ **قلنا:** الحدوثُ وثبوتُ الذَّوات يقعُ بالقدرة القديمة، ولا يقعُ بالقدرة الحادثة شيءٌ مِن الذَّوات أصلًا.

❊ **فإن قيل:** هذه الصفة التي أثبتُّموها[2] صفةٌ مجهولةٌ.

❊ **قال القاضي:** إذا اكتسبَ العبدُ قولًا، وأرادَ به التعبيرَ عن الإيجاب،

---

(١) يعني: المعتزلة.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٨١١: أثبتها القاضي.

والصفةُ[١] التي قدَّرتُموها تابعةً للحدوث، حاصلةً باقتضاء القدرة إياها ـ هي الحاصلةُ بالقدرة الحادثة عندي على هذا الجواب. وطَرَدَ قولَه ذلك في الصفات (١٦٢/ف) التابعةِ للحدوث، وقال: الصفاتُ التي أثبتُّموها مِن أثر العلم والإرادة وزعمتُم أنَّها تابعةٌ للحدوث هي المكتسَبةُ عندي.

قلتُ: وغَرَضُ القاضي بالاستشهاد[٢] بالصفات التابعة على زَعْمِ المخالفين ـ والله أعلم ـ تشبيهُ ما أثبتَه مِن الصفة والحال أثرًا للقدرة الحادثة بما أثبتوها مِن الصفات التابعة.

فأما الدليلُ على ما ارتضاه شيخُنا أبو الحسن ـ مع العلم بأن غرضَنا هاهنا مكالمةُ أصحابنا ونصرةُ قولٍ على قولٍ، مع اتِّفاقنا على تفويض الخلق والإيجاد وسائر الأمور إلى الله تعالى ـ **فأَوْجُهٌ:**

منها: أن نقولَ[٣]: لا معنى لإثباتِ صفاتٍ مجهولةٍ تَحَكُّمًا، مِن غير ادِّعاءِ علم ضروري بها أو اقتضابِ[٤] دليلٍ عليها.

❊ **فإن قالوا**[٥]: قد أقمنا الدلالةَ على ذلك، وهي أن القدرةَ الحادثةَ لا بُدَّ لها مِن مُتَعَلَّقٍ، وليس الحدوثُ متعلَّقَها؛ لقيام الأدلة على انفراد الباري سبحانه بإبداع الذواتِ وقَلْبِ العدم أعيانًا وذواتٍ؛ فلم يَبْقَ إلَّا ما قلناه مِن إثبات صفةٍ للمُكْتَسَب يتميَّزُ بها عَمَّا ليس كسبًا.

❊ **قلنا:** مِن قضية العقل: أنَّ الحركةَ الكسبيَّة مماثلةٌ للضروريَّة منها؛

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨١١: فالصفة.

(٢) في الأصل: الاستشهاد. ولا يصح الكلام إلا بإضافة الباء.

(٣) زاد الشارح في الغنية ٢/٨١١: للقاضي.

(٤) أي: اقتطاع.

(٥) في الغنية للشارح ٢/٨١١: فقال القاضي.

فكيفَ تتميَّزُ الحركةُ الكسبية عن الضرورية بصفةٍ؟! ومضمونُ هذا يؤدي إلىٰ القدح في التماثل؛ إذ لا يمتنعُ ادِّعاءُ مِثْلِ ذلك في كلِّ متماثلين.

قالوا: المتماثلان إنما يَجِبُ تساويهما في صفات النفس، والصفةُ الثابتةُ لإحدىٰ الحركتين بالقدرة ليست مِن صفات نفس تلك الحركة، بل هي مِن الصفات الطارئة. وهكذا القولُ في الصفات التابعة المستفادة مِن الإرادة والعلم علىٰ زعم المخالفين[1].

والجملةُ في ذلك: أن الصفةَ التي تَثْبُتُ لإحدىٰ الحركتين بالقدرة، كالصفة التي تَثْبُتُ لأحد الجوهرين بالعلة؛ فلا ينبغي أن يُسْتَدَلَّ علىٰ القاضي في نفي أثر القدرة بتماثل الحركتين الكسبية والضرورية.

❊ **فإن قال قائلٌ:** بِمَ تُنكرون علىٰ مَنْ يقولُ باختلاف الحركتين لأنفسهما، أعني: الضروريةَ والكسبيةَ؟

❊ **قال القاضي:** لو اختلفا لجاز اجتماعُهما، ولو اجتمعتا لأحسَّ المرءُ نفسَه مُضْطَرًّا مُكْتَسِبًا؛ فيعلمُ في نفسه حركتين: ضروريةً وكسبيَّةً، وهو قاصدٌ إلىٰ اكتساب إحداهما دون الأخرىٰ.

قال: ولو اختلفتا لساغَ ثبوتُ إحداهما مع ثبوت ضدِّ الثانية؛ إذ المختلفان لا يُضَادُّهما شيءٌ واحدٌ علىٰ مذاهب المعتزلة، وعندنا قد يُضَادُّ الشيءُ الواحدُ مختلفين، كالغفلة تُضَادُّ العلمَ والإرادةَ. والمَقْصدُ بهذا الإلزامِ المعتزلةُ.

فأمَّا ما استدلَّ مُثْبِتُو الأثرِ للقدرة الحادثة: مِن أنَّ القادرَ يُحِسُّ مِن نفسه

(١) في الغنية للشارح ٨١٢/٢: المعتزلة.

تَأَتِّيَ المقدورِ له، ويُفَرِّقُ بين وجه تعلُّق القدرة وبين وجه تعلُّق العلم ـ **فالجوابُ عن ذلك مِن أوجهٍ:**

منها: أن نقولَ: لو كان على ذلك مُعَوَّلٌ، لوجبَ مساهمةُ المعتزلة في إثبات الأفعال المتولِّدة؛ فإنها نراها مُتَأَتِّيَةً على مُطَّرِدِ العادات حَسْبَ تأَتِّي المقدورات القائمة بمحلِّ القُدَر؛ إذ وجهُ ادِّعاءِ الاعتماد على الشيء كوجهِ تَأَتِّي حركةِ ذلك الشيء. وهذا وَجْهٌ في المعارَضة.

على أنَّا لو سَلَكْنَا هذا المسلكَ لكُنَّا مُسْعِفِينَ للمعتزلة بِمُناهم مُتَّبعين هواهم؛ فإن الذي يُخَيَّلُ إلى مَنْ لم يُنْعِم النَّظَرَ تأَتِّي المقدور نفسِه، وذلك يلزمُ في نفس الحدوث، فإن ساغَ لنا مُرَاغَمَةُ المعتزلةِ ورَدِّ دعواهم في تَأَتِّي الحركةِ نفسِها؛ فَلِمَ لا يسوغُ أن نُنْكِرَ تَأَتِّيَ صفةٍ مجهولةٍ لا تُعْلَمُ؟!

والدليلُ على ذلك: أنَّ مَنْ أثبتَ للقدرة أثرًا، فيلزمُه على طَرْدِ أصله أن يجعلَ المقدورَ بالقدرة الحادثة ما هو أثرٌ لها وهي مُقْتَضِيةٌ له؛ فتخرج ذاتُ الحركة وسائرُ صفاتِها الثابتةِ بالقدرة القديمة عن أن تكون مقدورةً بالقدرة الحادثة؛ إذ لو جعلنا الوجودَ مقدورًا ـ وهو ليس بأثرٍ للقدرة الحادثة ـ فقد أثبتنا مقدورًا لم تُؤَثِّر القدرةُ فيه، وهذا ما استنكره مثبتو الأثر والحالِ زائدةً على ذي الحال. والقدرةُ على الحال لا تتعلَّقُ بذي الحال، كما أنَّ العلمَ بحال الجوهر يُغَايِرُ العلمَ بحال وجوده، والقاضي [يُثْبِتُ][1] للحركة الكسبية حالًا، ويَجْعَلُها مِن أثر القدرة الحادثة.

فخرج مِن مجموع ذلك: أن وجودَ الحركة وصفاتِها النفسية لَمَّا لم يكن

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨١٢.

مِن أثر القدرة الحادثة، يجبُ أن لا يكونَ مقدورًا لهم[١]، وإنما مقدورُهم صفاتُ أعمالهم، وهذا خلافُ أعمالهم[٢]، وكفىٰ بذلك فسادًا؛ إذ هؤلاءِ راموا إثباتَ أثرٍ للقدرة؛ فَجَرَّهم قولُهم إلىٰ إخراج الفعل عن كونه مقدورًا.

وهذا ابتداءُ دليلٍ في إيضاح ما ارتضيناه، وفيه انفصالٌ عمَّا عوَّلوا عليه؛ فإنَّا نقولُ: إن سُلِّمَ لكم التَّأَتِّي، فالحركةُ هي المُتَأَتِّيَةُ، وهي غيرُ مقدورةٍ علىٰ قَوْدِ أصلِكم.

ثم نقولُ: هذا الكلامُ باطلٌ عند التحصيل؛ فإن الحيَّ السليمَ إنما يُحِسُّ مِن نفسه الصفاتِ التي يُشْتَرَطُ في ثبوتها الحياةُ، كالعلوم والقُدَر ونحوها، والحركةُ ليست مِن هذا القبيل، ولا بُعْدَ في قيامِ حركةٍ ضروريَّةٍ بالحيِّ وهو لا يَشْعُرُ بها، كما لا يَشْعُرُ بألوانه وطُعُومه التي لا يتعلَّقُ بها إدراكٌ مِن إدراكاته، والحركةُ المقدورةُ إذا صُوِّرَتْ غيرَ مُدْرَكَةٍ، فما معنىٰ الإحساس فيها؟! وما المَعْنِيُّ بِوِجْدَانها؟ وإنما الذي يُحِسُّ مِن نفسه قدرتُه أوصفةُ قدرتِه؛ فلا معنىٰ لصرف ذلك إلىٰ صفةٍ في الحركة.

ثم نقولُ: التَّأَتِّي لا محصولَ له؛ فإنْ أُرِيدَ به توقُّعُ الوجود، فالتَّوقُّعُ لا يُحَسُّ، وإنَّ الذي يُفْهَمُ مِن التَّأَتِّي ـ والحالةُ هذه ـ اعتقادُ وقوعه وتَيَسُّرُ حصولِه باطِّراد العادة؛ وذلك أنَّ القدرةَ الحادثة لا يُتَصَوَّرُ وقوعُها إلا مع المقدور، وقد قام الدليلُ علىٰ أنَّ مُبْدِعَ الأعيان هو اللهُ جَلَّ وعَزَّ، ولا خالقَ للذوات غيرُه، وأنَّ المقدورَ لا يتكوَّنُ إلا بالقدرة القديمة، والتَّأَتِّي إن سُلِّمَ إدراكُه فإنما هو اعتقادُ وقوعِ المقدور مع القدرة الحادثة في مَجَاري العادات[٣]، ومِثْلُ ذلك

---

(١) يعني: المكتسبين.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٨١٣: وهذا خلاف المعقول.

(٣) زاد الشارح في الغنية ٢/٨١٣: فصارت القدرةُ الحادثةُ مع مقدورها جاريةً مجرىٰ المشروط=

التَّأَتِّي[١] مُدْرَكٌ في الأفعال المتولِّدةِ[٢] التي هي واقعةٌ بقادريَّةِ الإله سبحانه بالاتفاق.

وأمَّا ما تمسَّكُوا به مِن تناقض الطلب، فذلك غيرُ مستقيمٍ ممن يقولُ بتجويز تكليف العبد ما لا يَقْدِرُ عليه مع تحقُّقِ الطلب.

وسنعودُ إلىٰ هذا في إبطال شُبَهِ القائلين بأنَّ العبدَ مُوجِدٌ لأفعاله.

ثم قال القاضي: قد ثبت مِن قولنا وقولِ المعتزلة: أن القدرةَ تتعلَّقُ بالشيء علىٰ وجه الحدوث وعلىٰ غير وجهِ الحدوث، بل وَجْهٍ يخالفُه، فمتىٰ بَيَّنَّا ذلك مِن قولنا جميعًا في الجملة؛ فقد ثبت بذلك إبطالُ قولهم: «لا وَجْهَ لتعلُّق القدرة بالمقدور إلا وَجْهُ الحدوث».

فأمَّا ما يَدُلُّ علىٰ ذلك مِن قولهم [فهو][٣]: أنَّ الفعلَ يتعلَّقُ بالفاعل علىٰ وجهٍ يتبعُ الحدوثَ ويزيدُ عليه، وإن ذلك الوجهَ ليس بحدوثٍ وإن تناولته القدرةُ، مِن نحو كونه: حسنًا وقبيحًا، وأمرًا ونهيًا، وخبرًا، وإهانةً وتعظيمًا، وقد قالوا: إن الفعلَ حادثٌ علىٰ هذه الوجوه.

❊ **فإن قالوا**: إنَّ الوجهَ الزائدَ علىٰ الحدوث راجعٌ إلىٰ حقيقة الحدوث؛ لأنه غيرُ منفصلٍ عنه.

❊ **قلنا**: وكيفَ صار تابعًا للحدوث وزائدًا عليه وهو الحادثُ نفسُه؟! وأقلُّ ما يلزمُ في ذلك: أن يكونَ وجودُ الذات وحدوثُها هو الذاتَ نفسَها؛ لأنَّه

= مع الشرط، من حيث يستحيل وجوده دون الشرط.

(١) في الأصل: تأتي. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨١٣.

(٢) عبارة الشارح في الغنية ٢/٨١٣: في الأفعال المترتبة علىٰ الأسباب.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

غيرُ منفصلٍ عنه، ويجبُ أن تكونَ الأحوالُ هي الذواتِ فقط، ويلزمُ أن تكونَ كلُّ صفةٍ مُسْتَحَقَّةٍ لا للنفس ولا للمعنىٰ، فهي النفسُ وراجعةٌ إليها؛ لأنها صفةٌ وحالٌ غيرُ منفصلةٍ عن النفس.

قال: وكيفَ يُسْتَجَازُ مع هذا أن يقال: إن الحدوثَ فقط هو المتعلِّقُ بكون الفاعل قادِرًا، بل لكونه علىٰ حالٍ سِوىٰ كونه قادرًا، وهو كونُه عالِمًا ومُريدًا.

فأما علىٰ قولنا فهو ما قدَّمناه مِن أنَّ المُكْتَسِبَ قادرٌ علىٰ كسبه، وأن قدرتَه متعلِّقةٌ به، وأنَّ ذلك التعلُّقَ ليس هو الحدوثَ، بل هو تعلُّقٌ محسوسٌ معقولٌ للمُكْتَسَبِ المقدور لا علىٰ وجهِ الحدوث.

❊ **فإن عادوا فقالوا:** الموجودُ لا يُوجَدُ علىٰ القطع، ومِن حَقِّ القادر علىٰ الشيء: أن يُخْرِجَ المقدورَ من العدم إلىٰ الوجود، أو يَجْعَلَ له صفةً لم يكن عليها.

❊ **قلنا:** هذا إقرارٌ منكم بأن القادرَ علىٰ الشيء قد يَقْدِرُ علىٰ جعله علىٰ صفةٍ لم يكن عليها، كما يَقْدِرُ علىٰ إحداثِها؛ فَخَبِّرونا الآنَ عن قدرته علىٰ جعله علىٰ صفةٍ لم يكن عليها: أهي قدرتُه علىٰ إحداثه، أو قدرتُه علىٰ صفةٍ زائدةٍ علىٰ الحدوث تابعةٍ له؟

❊ **فإن قالوا:** بل هي قدرتُه علىٰ إحداثه فقط.

❊ **قلنا:** فما معنىٰ جَعْلِكم هذه الصفةَ الزائدةَ علىٰ الحدوث والتابعةَ له، وقد عُلِمَ مِن مذهبكم: أن هذه الصفةَ هي كونُ الحادث: حَسَنًا وقبيحًا، وأمرًا ونهيًا، وخبرًا، وتعظيمًا وإهانةً؛ وأن هذه الصفاتِ زائدةٌ لا مَحَالةَ علىٰ معنىٰ الحدوث؟ فكيفَ تكونُ راجعةً إلىٰ الحدوث، وقد يُحْدِثُ الفعلَ مَنْ لا يجعله

أمرًا ولا نهيًا ولا حسنًا ولا قبيحًا؟! وكيفَ يكونُ جَعْلُهُ كذلك هو نفسَ الحدوث الحاصل، مع عدم هذه الصفات الزائدة عليها؟!

فإن قالوا: الصفةُ الزائدةُ التي تحصلُ بالقدرة زائدةٌ على الحدوث، وليس مِن معناه (١٦٣/ف) بسبيلٍ ـ **فقد أَقَرُّوا** بأن القدرةَ تتعلَّقُ على وجهِ الحدوث وصفةٍ زائدةٍ على الحدوث.

قال القاضي: واعلموا أننا وإنْ كُنَّا نُحِيلُ تعلُّقَ هذا الوجه مِن الحدوث، وكونَ الذاتِ والجنسِ بقُدَرِ العباد؛ فإننا نُثْبِتُ قدرةَ ربِّ العالمين على ذلك، ونُوجِبُ له هذه الصفةَ. والمعتزلةُ تُحِيلُ تعلُّقَ الذَّواتِ والأجناسِ بقدرةِ قادرٍ أصلًا، لا قديمٍ ولا حادثٍ، وهم بهذا القول خارجون عن الإجماع.

ثم العَجَبُ مِن استبعادهم قولَنا، وتعجُّبِهم مِنَّا حيثُ أثبتنا القدرةَ على الكسب؛ إذ لم نُرْجِعْ ذلك إلى الحدوث، وقولِهم: «لا يُعْقَلُ هذا التعلُّقُ الذي تذكرونه بين القدرة والمقدور الثابت بسببٍ»؛ وهم يقولون في القدرة على الحدوث هذا القولَ.

ونحن قد كَشَفْنَا عن جهةِ تعلُّقِ قدرةِ المُكْتَسِبِ لمقدوره، وأن العبدَ ليس بِمُحْدِثٍ، وهو مع ذلك قادرٌ على كسبه، واتفقنا على أنه لا بُدَّ للقدرة مِن تعلُّقٍ بمقدور، ولا بُدَّ أن يكونَ تعلُّقُها به على وجهٍ مخصوصٍ دون جميع الوجوه؛ فإذا ثبت ذلك، وثبت أن ذلك الوجهَ ليس هو الحدوث ـ وجبَ أن يكونَ وجهًا زائدًا على وجه الحدوث، يكونُ الكَسْبُ عليه؛ وفَرَّقْنَا به بينه وبين الضَّرُوري.

قال القاضي: وجوابٌ آخَرُ، وهو الذي نعتمد عليه في الفرق بين الضروري والكسبي. وهو ما ذكره الأصحابُ: أن الفرقَ الذي يَجِدُهُ المُكْتَسِبُ

في نفسه بين حركة الاكتساب وحركة الاضطراب وَصْفٌ زائدٌ يرجعُ إليه، وحالةٌ يَحْصُلُ عليها وجبت له؛ لوجود قدرته المتعلِّقةِ بكسبه ضَرْبًا مِن التعلُّقِ؛ لأنه لولا تعلُّقُها به لحدثَ[1] مع الحركة مَجْرَىٰ اللون المقارن لها، وليس هذا الفرقُ الذي نَجِدُهُ ونُحِسُّهُ صفةَ الحركة وحكمًا هي عليه، وإنما هو رجوعٌ إلىٰ حُكْمٍ ووصفٍ للمُكْتَسِب وحالةٍ يحصلُ عليها من قدرته؛ فلذلك نَصِفُ متعلَّقَها بأنه كَسْبٌ، وقد قام الدليلُ علىٰ أنَّ الإنسانَ لا يُحْدِثُ ولا يُوجِدُ.

وعلىٰ هذا الجوابِ: ليس للكسب صفةٌ في نفسه فارقَ بها الضرورةَ؛ فيقالُ: «إنها زائدةٌ علىٰ الحدوث وتابعةٌ له».

وإذا سَلَّمَ لنا الخصمُ أن الفرقَ الذي يَجِدُهُ المُكْتَسِبُ بين الحركة الضرورية وبين الحركة الكسبية، إنما يرجعُ إلىٰ قدرته علىٰ الحركة ـ فقد سَلَّمَ المسألةَ، ونَقَضَ قولَه: لا سبيلَ إلىٰ إثبات العبدِ قادِرًا، ولا إثباتِ قدرة له، ولا كونِ ما نقولُ: «إنَّه كَسْبٌ» متعلِّقًا به ضَرْبًا مِن التعلُّق.

❊ **فإن قال قائلٌ**: فإذا كان العبدُ إنما يَجِدُ الفرقَ في نفسه بين حال الاضطرار وحال الاكتساب؛ بكونه قادِرًا علىٰ الحركة وكونِ قدرته متعلِّقةً بها، وقد كان اللهُ تعالىٰ قادرًا علىٰ نفس مقدور العبد، كما أن العبدَ قادرٌ عليه ـ فقولوا: إنه سبحانه مُكْتَسِبٌ.

❊ **قلنا**: إن العبدَ يَجِدُ في نفسه فَرْقَيْنِ:

❊ **أحدُهما**: كونُه قادرًا عليها علىٰ الاختصاص، وغيرَ عاجزٍ عنها.

❊ **والثاني**: كونُه متحرِّكًا بها، وكونُه مُعْتَقِدًا ومريدًا ومُفَكِّرًا؛ إن كان

---

(١) كذا في كلٍّ من الأصل والغنية للشارح (ل: ١٢٢)، وفي هامش الغنية: لجرىٰ.

كسبُه اعتقادًا أو إرادةً أو فِكْرًا.

فالربُّ سبحانه يعلمُ قدرتَه على هذه الحركة ووقوعَها به، ويعلمُ قدرتَه على غيرها، ويستحيلُ أن يَجِدَ نفسَه سبحانه قادرًا على أن يتحرَّكَ أو ينظرَ أو يعتقدَ، تعالى عن صفات المخلوقين، وإنما يخلقُ الحركةَ للعبد لا لنفسه تعالى.

انتهى كلام القاضي في هذا الفصل.

ثم قال الإمامُ: اعلم أن حقيقةَ مذهب الأستاذ أبي إسحاق يرجعُ إلى أحد جوابي القاضي ﵀، وهو إثباتُ أثرٍ للقدرة الحادثة[1].

وقد ذكرنا: أنه لا يستقيمُ ذلك على أصله مع القول بنفي الأحوال، والمصيرُ إلى نفي الأحوال مع إثباتِ أثرِ القدرةِ الحادثة يَجُرُّ إلى أنَّ القدرةَ الحادثةَ تُؤَثِّرُ في الحدوث.

قال: وقد نَقَلَ شيخي[2] عنه ما يُقَوِّي هذه الطريقةَ، وذلك أنَّه حكى عنه مفاوضةً جرت بينه وبين ابنِ عَبَّادٍ الصاحبِ:

قال ابنُ عَبَّادٍ: قولُكم في الكسب مجهولٌ غيرُ معقولٍ، وقد شَحَنْتُم كتبَكم بإثبات ما لا يُعْقَلُ، ولا صورةَ له في النفس، ولا قِوامَ له بالذَّاتِ.

فقال الأستاذُ: أنا أَضْرِبُ في الكسب مَثَلًا في التَّوَلُّدِ الذي تقولون به، وإنَّا أنكرناه؛ فأقولُ: المقدورُ المُكْتَسَبُ للعبد المُخْتَرَعُ للربِّ سبحانه، بمثابةِ ثقيلٍ يجتمعُ على حَمْلِهِ مَنْ يَسْتَقِلُّ بِحَمْلِهِ ومَنْ لا يَسْتَقِلُّ بالحَمْلِ مثلًا،

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٧٠).

(٢) الظاهر أنه أبو القاسم الإسفراييني.

والمُكْتَسِبُ في تقدير مَنْ لا يَكْتَسِبُ.

فقال ابنُ عَبَّادٍ: ليس هذا مِمَّا ذكره أصحابُك.

قلتُ مُجِيبًا له: لو كان ما ذكروه مجهولًا؛ فكيفَ مَيَّزتَ بينه وبين ما أَبْدَيْتُهُ الآنَ؟!

هذا ما حكاه الإمام.

واعلم أن الأستاذَ ذَكَرَ هذه المعارَضةَ التي جرت له مع ابنِ عَبَّادٍ في «المختصر» وفي غيره مِن مُصَنَّفاته.

وذَكَرَ في «المختصر»: أنَّ ما ارتضاه في حقيقة الكسب هو الذي قاله جميعُ القائلين بالكسب.

قال: وتحقيقُ أهل الحقِّ في الخَلْقِ: أنَّ قدرةَ الله تعالىٰ قدرةٌ علىٰ أن يفعلَه جوهرًا وعرَضًا، وقولُهم في الكسب يرجعُ إلىٰ إثبات قدرةِ الإنسان عليه، كما يقالُ: إنه معلومٌ له؛ لإثباتِ عِلْمٍ يتعلَّقُ به.

ثم قال: وكُلُّ فعلٍ وَقَعَ علىٰ التعاون كان كَسْبًا مِن المستعين.

وهذه لَعَمْرِي ألفاظٌ مُشْكِلَةٌ مُوهِمَةٌ.

ثم لِمَا أطلقه تأويلان:

أحدُهما: أنَّ القدرةَ الحادثةَ لَمَّا كانت ملازمةً للمقدور ومُتَضَمِّنةً وجودَه، حتىٰ لا يُتَصَوَّر وجودُها دونه، وأَجْرَىٰ اللهُ تعالىٰ العادةَ بأنه لا يَخْلُقُ للعبد قدرةً علىٰ فعلٍ إلا ويَخْلُقُ ذلك الفعلَ تحت قدرته وفي محلِّ قدرته؛ فصارت القدرةُ الحادثةُ مع مقدورها جاريةً مَجْرَىٰ المشروط مع الشرط؛ مِن حيثُ

يستحيلُ وجودُ المشروط دون شرطه، فإنْ[١] صَحَّ تقديرُ ثبوت الشرط دون المشروط.

فكذلك القدرةُ التي هي صفةُ العبد، يستحيلُ وجودُها دون وجودِ مقدورها، ولا يمتنعُ وجودُ ما هو مقدورٌ للعبد غيرَ مقدور له، بأن يخلقَه اللهُ تعالىٰ في العبد ضرورةً. وإذا كان الأمرُ علىٰ هذا السبيل؛ أطلقَ الأستاذُ القولَ بأن القدرةَ الحادثةَ تُؤَثِّرُ، بمعنىٰ: أنها تُلازِمُ الأثرَ ولا تُوجَدُ دونَه؛ فقال في حدِّ الكسب: «ما وقعَ بقدرةٍ حادثةٍ»، وتأويلُه: ما وقعَ كسبًا بالقدرة الحادثة، أو: ما وقعَ مُلازِمًا لقدرةٍ حادثةٍ.

وأما ما أطلقَه مِن لفظ: «التعاون والاستعانة»، وقولُه في بعض كتبه: «القدرةُ الحادثةُ تُؤَثِّرُ بِمُعِينٍ» ـ **فتأويلُه**: أنَّ الكَسْبَ مِن أوصافه أن يكونَ واقعًا في محلِّ قدرةِ المُكْتَسِبِ مُتَّصِفًا بخصائصه ومُقْتَدِرًا عليه، فلو لم يكن مُقْتَدِرًا عليه ولا مُتَّصِفًا بخصائص أوصافه، لَمَا كان كسبًا، ولا يُتَصَوَّرُ اقتدارُه عليه إلا والربُّ تعالىٰ يخلقُه في محلِّ قدرته؛ فهذا معنىٰ وقوعه بقدرته واستعانتِه بالقدرة القديمة المؤثِّرة.

وربما يقولُ الأستاذُ في حدِّ الكسب: هو المقدورُ بالقدرتين.

وأما التأويلُ الثاني لكلام الأستاذ أبي إسحاق: هو ما ذكره الأستاذُ أبو بكرٍ، وقد حكينا عنه في هذا الباب أنه قال: إذا حددنا الكسبَ بأنه: «ما وقعَ بقدرةٍ حادثةٍ»، فإنما نعني به: أن الحركةَ صارت بها كسبًا، لا أنها حدثت بها، واسْتَشْهَدَ بأمورٍ مِن مذهب المعتزلة، كما أوضحناها.

وقد قال الأستاذ في «المختصر»: «قولُ أهل الحقِّ في الكسب يرجعُ

(١) كذا في الأصل، والمناسب: وإن.

إلىٰ إثبات قدرة للعبد عليه، كما يقالُ: إنه معلومٌ له ؛ لإثباتِ علمٍ متعلِّقٍ به» ؛ إلا أن الإمامَ ادَّعَىٰ علىٰ الأستاذ أبي إسحاق أنه أثبتَ للقدرة الحادثة أثرًا في الحدوث ؛ فإنه لَمَّا نفىٰ الأحوالَ وأثبت للقدرة الحادثة أثرًا ؛ فلا يُعْقَلُ الجمعُ بينهما إلا أن يكونَ الأثرُ في الحدوث.

ثم ذَكَرَ لنفسه مذهبًا، ذكره في الكتاب المُتَرْجَم بـ: «النِّظَامِيَّة»[١]، وانفرد به عن الأصحاب، وهو قريبٌ مِن مذهب المعتزلة ومذهب ابن هَيْصَمٍ، ولا يرجعُ الخلافُ بينه وبينهم علىٰ ما صار إليه إلَّا في الاسم.

ثم عَضَدَ مذهبَه الذي اختاره بكلامِ الأستاذ، وما جرىٰ له مِن المعارَضة مع ابنِ عَبَّادٍ، وكلامُ الأستاذ فيه غموضٌ، وهو وإن لم يُصَرِّحْ بإثبات الأحوال، فإنه أَطْلَقَ الوجوهَ، ولم يجعل الوجوهَ صفاتٍ ثابتةً زائدةً علىٰ الذوات، كما صرَّحَ بذلك القاضي، ومِن مذهب أبي الحسن ﷺ: «أنَّ الشيءَ قد يُعْلَمُ مِن وجهٍ ويُجْهَلُ مِن وجهٍ»، ولم يجعل الوجوهَ أحوالًا. ومُثْبِتُو الأحوالِ وافقونا علىٰ أن الشيءَ قد يُعْلَمُ علىٰ وجوه مختلفة، وإن لم تكن الوجوهُ أحوالًا.

والأستاذُ أبو بكرٍ كشفَ عن الوجه الذي يحصلُ بالقدرة الحادثةِ كما قدَّمناه، وهو تأويلُ كلام الأستاذ أبي إسحاق ؛ فليس بين أبي الحسن وبين الأستاذ خلافٌ في المعنىٰ ولا في الاسم، والقاضي صَرَّحَ بأن المذهبَ المختارَ مذهبُ الأصحاب، كما قدَّمناه.

وهذه العُقْدَةُ التي تَوَرَّطَ الأصحابُ فيها في الكسب، شبيهةٌ بالعُقْدَةِ التي وقعت للأئمة في القراءة والمقروء، وقد حكينا اختلافَ أقوالهم، غيرَ أنَّ مَنْ تأمَّلَها وأنصفَ عَلِمَ أنَّ الحقَّ يُلِيحُ مِن خَلَلِها.

---

(١) انظر: العقيدة النظامية للجويني ص١٨٤.

وما ذكره الإمامُ في «النِّظَامِيَّةِ» له وَجْهٌ أيضًا، غيرَ أنه مِمَّا انفردَ بإطلاقه، ولكلِّ ناظرٍ نَظْرَةٌ، واللهُ يرحمنا وإيَّاه.

فَصْلٌ
في معنى الاضْطِرَارِ والمُضْطَرِّ والمُلْجَأ

قال الإمامُ ﷺ: قد اختلفت عباراتُ المتكلِّمين في معنىٰ الاضطرار والمضطرِّ:

فقال أبو الحسن: المضطرُّ: هو المُكْتَسِبُ للشيء المُلْجَأُ إليه المُكْرَهُ عليه. وإنما يتحقَّقُ اسمُ المضطرِّ إذا كان مُقْتَدِرًا علىٰ ما اضْطُرَّ إليه، غيرَ أنه كان في (١٦٤/ف) الإقدامِ عليه مُخَوَّفًا مرعوبًا.

ورُبَّما يقولُ: المُضْطَرُّ ينقسم إلىٰ المُلْجَأِ المُكْرَهِ، وإلىٰ المحتاج وإن لم يكن مُلْجَأً إلىٰ ما صدر منه، ولكن إذا بلغت حالتُه حالَ المُلْجَأِ فقد اضطرَّتهُ حاجتُه.

ورُبَّما يقولُ أبو الحسن: المضطرُّ: هو المحمولُ علىٰ الشيء والمُجْبَرُ عليه، بحيث لو أراد التخلُّصَ منه لم يجد إليه سبيلًا، كحركة المرتعش والمرتعد؛ لأنَّها حركاتٌ تَقَعُ والحَيُّ محمولٌ عليها كارِهٌ لها.

وهذا القولُ الأخير مِمَّا حكاهُ الأستاذُ أبو بَكْرٍ في «شرح اللُّمع» عن أبي الحسن، والقولُ الأَوَّلُ حكاه القاضي عنه.

وقال القاضي: المضطرُّ: هو المحمولُ علىٰ ما فيه ضَرَرٌ وبضررٍ أعظمُ مِمَّا نَالَهُ[1].

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨١٦: المضطر: هو المحمول علىٰ ما عليه فيه ضرر بضرر أعظم مما ناله.

وقال ابنُ الجُبَّائي[١]: المضطرُّ على الحقيقة: مَنْ فَعَلَ غيرُهُ فيه فِعْلًا.
وشَرَطَ ابنُ الجُبَّائي في تحقيق اسم المضطرِّ: أن يكونَ الفعلُ الثابتُ في المضطرِّ غيرَ مقدور له، وأن يكونَ بحيثُ لو رامَ مغالبةَ مَنْ فَعَلَ فيه ذلك الفعلَ، لم يجد إليه سبيلًا.

قال الإمامُ: والمسألةُ لفظيَّةٌ فاعلمها؛ فكلٌّ[٢] مَنْ وافَقَتْهُ اللغةُ، فهو أسعدُ القائلين مِنَّا حالًا. والخلافُ بين أئمتنا يرجعُ إلى الحقيقة والمجاز، وقد قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ﴾ [المائدة: ٣]، وقال تعالى: ﴿إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، والمضطرُّ إلى أكل الميتة مُقْتَدِرٌ على أكله محمولٌ عليه[٣].

ثم المعتزلةُ وافقونا عن أنَّ المُلْجَأَ إلى الشيء هو القادرُ عليه في الجملة، وإنما وقع الخلافُ بيننا في المضطر، وغَرَضُهم في ذلك نِسْبَتُنا إلى الجَبْرِ؛ إذ قلنا: «الربُّ تعالى خَلَقَ أعمالَنا»، ولا يليقُ بذوي التحصيل نِسْبَتُنا إلى ذلك؛ فإن المعتزلةَ وإنْ صاروا إلى أن المضطرَّ مَنْ فَعَلَ غيرُه فيه فِعْلًا، فقد أَعْطَونا أنَّ المُلْجَأَ إلى الفعل مُقْتَدِرٌ عليه، وكذلك المُجْبَرُ، وحَكَيْنا عن ابن الجُبَّائي أنه قال في تحقيق اسم المضطر: «أن يكونَ الفعلُ الثابتُ فيه غيرَ مقدورٍ له، وأن يكونَ بحيثُ لو رامَ مُغَالبةَ مَنْ فَعَلَ ذلك الفعلَ فيه لم يَجِدْ إليه سبيلًا»، وهذا المعنى غيرُ مُتَحَقِّقٍ في المكتسِب بوجه من الوجوه.

فإذا ثَبَتَ مِن أصلهم: «أن المُلْجَأَ إلى الفعل والمُجبَرَ عليه مُقْتَدِرٌ على ما

---

(١) في الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٧٠): وقال الجبائي.
(٢) في الأصل: فهو. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨١٦.
(٣) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٧١).

أُلْجِئَ إليه» ، ثم أرادوا مع هذا التسليم أن يُلْزِمُونا سِمَةَ الجَبْرِ ؛ مِن حيثُ كان فعلُنا لله تعالىٰ خَلْقًا ـ كانوا مُصَرِّحين بما يُنَاقِضُ مَأْخَذَ الإلجاء ومعناه ؛ فإن المُجْبَرَ عندهم هو الفاعلُ للشيء محمولًا عليه ؛ فهم أَحَقُّ بالتزام ما أَلْزَمُونا ؛ فإنهم يزعمون أن العبدَ مُحْدِثٌ طاعتَه الواجبةَ عليه عقلًا ؛ فهو مُتَوَعَّدٌ علىٰ تركها بالعذاب الأليم حَقًّا في العقل ، مُؤَكَّدًا بوعد الله تعالىٰ صِدْقًا ، وهذا معنىٰ الإلجاء ؛ فإن المُلْجَأَ قادرٌ علىٰ ما أُلْجِئَ إليه عالِمٌ بأَنَّ ضررًا يناله لو تركه ، وذلك كالواقف بين الجنَّة والنار المُخَيَّرِ بينهما ، وهو عالِمٌ بما فيهما ؛ قالوا[١]: «هو مُجْبَرٌ إلىٰ دخول الجنَّة» .

ونحن قد أقمنا الدلالةَ علىٰ أن العبادَ قادرون علىٰ أَكْسَابِهم ، ومُدْرِكُون الفرقَ بين كونهم عاجزين وبين كونهم مكتسِبين قادرين .

ومِمَّا يَتَّصِلُ بهذه الأبواب: أن النائمَ هل يَفْعَلُ ؟ وهل يُسَمَّىٰ فاعلًا أم لا ؟

قال الإمامُ: قد أجمعَ المعتزلةُ علىٰ أن النائمَ يَفْعَلُ القليلَ مِن الأفعال ، ومنعوا صدورَ أفعالٍ كثيرةٍ مُحْكَمَةٍ منه في حال نومه . والقولُ فيمن استمرَّت به الغفلةُ كالقولِ في النائم المغمور بالنوم .

ومجموعُ مذاهب أصحابنا في هذا يترتَّبُ علىٰ أصلٍ قَرَّرناه فيما سَبَقَ ، وهو: أنَّ الأفعالَ المُحْكَمَةَ هل تَدُلُّ علىٰ كون فاعلها عالِمًا بها ؟ **فهذا مختلفٌ فيه:**

فمَنْ صارَ منهم إلىٰ أنَّ الإتقانَ يَدُلُّ علىٰ عِلْمِ المُتْقِن ـ منعَ صدورَ أفعالٍ مُحْكَمَةٍ من النائم ؛ إذ لو جَوَّزَ ذلك لكان صائرًا إلىٰ نَقْضِ الدليل العقلي ،

---

(١) أي: المعتزلة .

وذلك محالٌ.

ومَنْ أَسْنَدَ العلمَ بذلك إلىٰ الضرورة، وأبطلَ طريقَ الاستدلال ـ لم يمتنع عنده صدورُ أفعالٍ مُحْكَمَةٍ مِن النائم لو انخرقت العاداتُ، ولكن مع استمرارِها يُؤْمَنُ مِن وقوع ذلك، كما يُؤْمَنُ مِن مَغِيضِ البحار وانقلابِ الجبال ذهبًا ونحوِها. وهذا القائلُ يقولُ: لو قَدَّرْنَا خَرْقَ العوائد، لجازَ وقوعُ أفعالٍ مُحْكَمَةٍ مِن مُتيَقِّظٍ غيرِ عالِمٍ بها.

هذا في الأفعال الكثيرة المتقنة، فأما القليلُ مِن الأفعال فلم يمتنع أحدٌ مِن أصحابنا مِن تصوُّر وقوعها من النائم، كما صار إليه المعتزلةُ، ولكن مِن أصحابنا مَنْ وافقَ المعتزلةَ في العلم بوقوع الأفعال مِن النائم.

وذهبَ **القاضي في جمعٍ مِن المحققين** إلىٰ أَنَّا نُجَوِّزُ وقوعَ القليل مِن الأفعال من النائم، ولا نَقْطَعُ بأن الصادرَ مِن النائم مقدورٌ له، بل يجوزُ أن تكونَ حركاتُه ضروريةً ويجوزُ أن تكون مقدورةً، وليس في العقل ما يَدُلُّنا علىٰ القطع بوقوع أحد القسمين.

قال الإمامُ: والصحيحُ في ترتيب المذهب عندي: أن مَن استدلَّ بالإتقان علىٰ عِلْمِ المُتْقِن؛ فيلزمُه أن يُسَوِّيَ بين قليل الأفعال وكثيرها مِن النائم؛ فإن الفعلَ الواحدَ عندنا مُتْقَنٌ مُحْكَمٌ. ثم النائمُ قد يُنْشِدُ بَيْتًا والغافلُ قد يَخُطُّ خَطًّا مستقيمًا، ويُعَدُّ ذلك مُتْقَنًا، وتلك أفعال كثيرة. ولأَنَّ الفعلَ الواحدَ قد يشتملُ علىٰ اختصاصاتٍ في الأزمان والمكان والجهاتِ والمحلِّ؛ فلا معنىٰ لامتناع المعتزلة عن صدور الأفعال الكثيرة مِن الغافل والنائم.

وعلىٰ أن «القليلَ» و«الكثيرَ» مِن أسماء الإضافة، فالخَطُّ بالإضافة إلىٰ السطح قليلٌ، وهو بالإضافة إلىٰ النقطة كثيرٌ، ولا يتَّجِهُ إلا رَفْعُ الفَرْقِ بين

القليل والكثير: إمَّا في التصوُّرِ مِن النائم فيهما، وإمَّا في [عدمِ][1] التصوُّر منه فيهما.

❁ فإن قالت المعتزلةُ: قد وُجِدَ مِن النائم في نومه ما لو وُجِدَ منه في يقظته، لكان يَقَعُ علىٰ حَسَبِ قَصْدِه ومُوجَبِ دواعيه، والنومُ ينافي القُصُودَ والدَّواعيَ، ولا ينافي القدرةَ.

❋ يقالُ لهم: ولِمَ قلتُم: إن ما وُجِدَ منه وَقَعَ مقدورًا له، مع موافقتنا[2] إيَّانا في تصوُّر الحركة الضرورية منه.

قال الإمامُ: الطريقةُ التي أَبْدَاها القاضي في التوقف غيرُ مرضيَّةٍ عندي؛ فأقولُ: مَنْ رامَ سلوكَ الدليلِ في كون ما يَصْدُرُ مِن النائم مقدورًا له كان مُحِيلًا، وكذلك مَنْ رامَ سلوكَ الدليل في مثل ذلك في حَقِّ اليقظان كان مُحِيلًا[3]، وإنما اضطربت آراءُ المعتزلة بلزومهم الدليل. وإذا رأينا النائمَ يَتَقَلَّبُ، أو يَبْسُطُ يدَه، أو يَضُمُّ جناحَه، أو يفتحُ فاهُ، إلىٰ غير ذلك ـ فَلَسْنَا في صَرْفِ ذلك إلىٰ قبيل المقدورات مُتَوقِّفين، ومَنْ شَكَّ في ذلك كان جاحِدًا للضرورة، نازلًا منزلةَ مَنْ يُنْكِرُ القَطْعَ بتصرُّفِ اليقظان، كيف وقد يَرْتَعِدُ علىٰ النائم شيءٌ في نومه ويَتَقَلَّبُ، ويَفْصِلُ الفاصلُ بين تقلُّبه ورِعْدَتِه حَسَبَ فَصْلِهِ فيهما في حقِّ اليقظان؟!

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها المقام، ويدل عليها قول ابن الأمير في اختصاره للشامل (ل: ١٧٣): فالوجه عدم الفرق بين القليل والكثير: إما في تصوره وإما في منعه.

(٢) كذا في الأصل، ولعل المناسب: «مع موافقتكم»؛ ويدل عليه قول ابن الأمير في اختصاره للشامل (ل: ١٧٣): ورد بأن النائم يتصور وقوع الحركات الضرورية منه وفاقًا؛ فلا يتميز المقدور له عن غيره.

(٣) «مُحِيلًا» بالحاء المهملة، هي والتي قبلها، كما ضبطها ناسخ الأصل، حيث وضع تحت حرف الحاء حرفَ حاء صغير. وهذه عادة له في ضبط الحاء المهملة. والمراد: أتىٰ بالمحال.

فالصحيحُ عندنا: القطعُ بأنَّ النومَ لا ينافي القدرةَ؛ ـ وهذا ما يرتضيه القاضي، غيرَ أنه يَسْلُكُ هذه الطريقةَ على ما ارتضاه مِن أن التشكُّكَ في أنَّ الصادرَ مِن النائم ضروريٌّ أو كسبيٌّ؟ ـ فإن ما يَصْدُرُ مِن النائم مِن تصرفاته وتَمَطِّيه وتمدُّدِه وتثاؤُبِه، فهي جاريةٌ مَجْرَىٰ سائر المقدورات المكتسَبة، والتشكُّكُ في ذلك عندنا يَرْجِعُ إلىٰ جَحْدِ الضرورة، علىٰ ما سبق.

قلتُ: وسأكشفُ عن هذه المشكلة في مسألة خَلْقِ الأعمال، في أثناء أدلَّتِنا، إن شاء الله.

❊ **فإن قيل**: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: إنَّ الذي يَصْدُرُ منه الفعلُ مِن جوارح النائم وأعضائه لم يَقُمْ به نومٌ، ولو قامَ به نومٌ لامتنعَ صدورُ الفعل منه، ولا يمتنعُ علىٰ أصول أهل الحق تَبَعُّضُ الأمر في صفات الأحياء؛ بناءً علىٰ اختصاص حكم كلِّ معنىً بمحلِّه الذي قام به، والنومُ إذا تَحَقَّقَ نافىٰ العلومَ والإدراكاتِ والقُدَرَ؟

هذا ما اختاره الأستاذُ أبو إسحاق.

❊ **وهذا الذي قاله مُخِيلٌ**؛ والطريقُ فيه أن نقول: جوارحُ النائم شَمِلَها النومُ قطعًا؛ والدليلُ عليه: أنَّا لو طَرَّقْنَا هذا المسلكَ إلىٰ الأصول تَعَذَّرَ علينا صَوْنُها مِن الطَّلِبَاتِ؛ فإن قائلًا لو قال: «ما يُؤَمِّنُكم ـ مع قضائنا باختصاص أحكام العلوم بمحالِّها ـ أن علومًا قامت بأطراف الواحدِ منكم وإن لم يَشْعُر بها جميعُه»؟ وذلك يَجُرُّ إلىٰ تجويز إحاطة أطراف البراجِم بدقائق العلوم، وإن لم تَشْعُر الجملةُ بها.

وسيأتي القولُ في ذلك في كتاب الإنسان، إن شاء الله.

والوَجْهُ أن نقولَ: نحن علىٰ اضطرارٍ نَعْلَمُ خُلُوَّ هذه الأطراف عن العلوم، وإن كانت مُجَوَّزَةً[١]، وسبيلُ هذا العلمِ سبيلُ العلوم المستنِدة إلىٰ مَجَاري العادات المستمرَّةِ المُجَوَّزِ في العقل انخراقُها؛ فلو جَوَّزْنَا قيامَ علومٍ بدقائقِ الصنائع بالأطراف، ووصفناها بالتيقُّظِ والجَمَلَةِ[٢] في غَمَرات النوم ـ كان ذلك تَعَرُّضًا مِنَّا للجهالات، وتَصَدِّيًا لالتزامِ[٣] ما (١٦٥/ف) أَوْمَأْنَا إليه في حَقِّ اليقظان.

والذي يُوَضِّحُ الغرضَ في ذلك: أنَّا نقطعُ بأنَّ أطرافَ النائم المغمورِ بالنوم لا تُحِسُّ إحساسَ اليقظان؛ فلا وَجْهَ إذًا إلا القطعُ بأنَّ الصادرَ مِن النائم فِعْلُهُ، والنومُ لا ينافي القدرةَ.

هذا تلخيصُ ما ذكره الإمامُ في «كتاب الشامل»[٤].

وقد حَكَىٰ في «التعليق» مذهبين آخرين في فعل النائم:

* **أحدُهما:** ما حَكَاهُ عن أبي القاسم الكَعْبِي، مِن إثبات الفَصْلِ بين فِعْلِ ما هو مِن قضايا الجِبِلَّةِ والطبيعةِ، وبين فِعْلٍ يظهرُ فيه أثرُ القَصْدِ ومَخَايِلُ الاختيارِ[٥]؛ فَجَوَّزَ مِن النائم القسمَ الأولَ، وذلك كالتَّمَدُّدِ والتَّمَطِّي والتثاؤبِ، ومَنَعَ تجويزَ القسم الثاني منه، وهو ما يَدُلُّ علىٰ القصد والإرادة.

---

(١) أي: عقلًا، كما في الغنية للشارح ٨٢٩/٢.

(٢) كذا في الأصل، ولا وجه لها إلا أن تكون مأخوذة من قولهم: «اتخذ الليلَ جملًا»، إذا سرىٰ الليل كله ولم ينم. وهذه الجملة من عبارة إمام الحرمين، وهو معروف بإيراد غرائب الكلمات في عباراته.

(٣) في الأصل: للالتزام. والمناسب ما أثبته.

(٤) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٧١).

(٥) أي: علامات وإشارات الاختيار.

* **والمذهبُ الثاني**: أن يقال: ما يَصْدُرُ مِن الموصوف بكونه نائمًا مِن الفعل الاختياري، إنما يَصْدُرُ في حال يقظته وانتباهه، إلا أنه يَغْشَاهُ النومُ عقيبَ ذلك؛ فينسى ما قد فَعَلَ، وإنما النومُ آفةٌ طارئةٌ؛ فلا يَبْعُدُ ارتفاعُها وعَوْدُها في حالتين، والله أعلم.

قلتُ: وهذا مذهبٌ مُخِيلٌ، وهو يُلاحِظُ مذهبَ الأستاذ مِن وجهٍ.

قال أبو الحسن: النومُ: غفلةٌ ظاهرةٌ.

وقال الإمامُ: ليس يَتَهَذَّبُ عندي لفظٌ في حدِّ النوم، وأقصى ما يقال فيه: إنه آفةٌ تُضَادُّ العلومَ والإراداتِ والإدراكاتِ على بعض الطُّرُقِ.

وللأصحابِ اختلافُ قولٍ في أن الكَسْبَ هل مِن شرطه العلمُ والإرادةُ؟ وسنذكرُ ذلك في أثناء أدلَّتِنا في مسألة خلق الأعمال، إن شاءَ اللهُ.

فَصْلٌ
في إثباتِ مقدورٍ بين قَادِرَيْنِ

قال الأستاذُ أبو إسحاق ﷺ: **اتفق أهلُ الحقِّ** على أن مقدوراتِ المُحْدَثِينِ مقدورةٌ لله تعالى، والربُّ سبحانه موصوفٌ بالخَلْقِ، والمُحْدَثُ موصوفٌ بالكَسْبِ، ويستحيلُ مقدورٌ بين قَادِرَيْنِ مِن وجهٍ واحدٍ: إما خلقًا وإما كسبًا. والقديمُ تعالى قادرٌ على أكساب العباد، بأن يفعلَها كَسْبًا لهم دونه سبحانه وخَلْقًا له تعالى دونهم، وقادرٌ على حركاتهم التي تَقَعُ بقُدَرِهم أو مع قُدَرِهم، على أن تكونَ حركةً لهم دونه[1] وخَلْقًا له دونهم.

واتفقوا على جواز وقوعِ غيرِ مقدورِ الإنسان بقدرة القديم على

(١) في الأصل: على أن تكون حركة له دونهم. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨١٦.

الاختصاص، مع عدمِ قدرة الإنسان عليه؛ فيكونُ ضرورةً، ولو وُجِدَتْ عليه قدرةُ العبد لكان كسبًا. وعلىٰ[1] استحالةِ وجودِهِ بقدرة الإنسان منفردًا به ولا يكونُ القديمُ مُخْتَرِعًا له[2].

ثم استدلَّ علىٰ كون مقدور العبد مقدورًا لله بأمورٍ، منها: أن قال: إذا أَقْدَرَ اللهُ تعالىٰ العبدَ علىٰ شيءٍ، لَزِمَ كونُه قادِرًا علىٰ ذلك الشيء الذي أَقْدَرَهُ عليه؛ إذ الإقدارُ تمكينٌ مِن الشيء، والتمكينُ مِن الشيء فوق التَّمَكُّنِ منه.

ثم اسْتَشْهَدَ بالعلم، فقال: إذا أَعْلَمَ اللهُ تعالىٰ العبدَ شيئًا، لَزِمَ كونُه تعالىٰ عالِمًا بما أَعْلَمَهُ به، وإذا جَعَلَ العبدَ مُدْرِكًا لشيءٍ، يَجِبُ كونُه مُدْرِكًا لذلك الشيء.

وقد ذكر القاضي رضي الله عنه **هذه الدلالةَ**، ثم وَجَّهَ علىٰ نفسه سؤالًا، فقال: إذا خَلَقَ اللهُ سبحانه للعبد شهوةً لم يلزم كونُه مُشْتَهِيًا؛ وكذلك إذا خَلَقَ له غفلةً أو جهلًا لم يلزم اتصافُه به.

ثم أجابَ وقال: الخَلْقُ يقتضي اقتدارًا وعِلْمًا للخالق، وليس يقتضي أن يَتَّصِفَ الخالقُ بجميع صفاته؛ فخَلْقُ الشهوة أو السهو لا يقتضي للخالق إلا اقتدارًا وعلمًا بهما، وكذلك خَلْقُ الحركة والسكون أو خَلْقُ القدرة للعبد عليهما. والذي تَمَسَّكنا مِن مُتَعَلَّقٍ إنما يقتضيه الخَلْقُ للخالق.

ومِمَّا ذكره الأستاذُ مِن الأسئلة علىٰ هذه الطريقة: أن قال: لو قال قائلٌ: إن القديمَ إذا جَعَلَ الشيءَ مقدورًا لغيره، فإنما يَجْعَلُهُ مقدورًا علىٰ ما يَصِحُّ وَصْفُهُ بالقدرة علىٰ مقدوراته. واسْتَشْهَدَ علىٰ ما قاله بالعلم أيضًا، فإنه سبحانه

---

(١) أي: واتفقوا علىٰ....، وفي الغنية للشارح ٢/٨١٧: وعلم.

(٢) قوله: «ولا يكون...» جملة حالية.

إذا جَعَلَ الشيءَ معلومًا لغيره فإنما يَجْعَلُهُ معلومًا له على الوجه الذي يَعْلَمُهُ.

وإذا تَقَرَّرَ ذلك وكان وَصْفُ القديم تعالى بالقدرة على مقدوراته على وجه الاختراع، وَجَبَ إذا أَقْدَرَ غيرَه عليه أن يُقْدِرَهُ على اختراعه، ولو لم يكن كذلك لكان قد أَقْدَرَهُ على وصفٍ لم يكن موصوفًا به.

ثم أجابَ عن هذا بأن قال: إذا عَلِمَ الباري سبحانه حدوثَ شيءٍ على الإطلاق، فيجوزُ أن يَخْلُقَ لي علمًا بحدوثه على الوجه الذي عَلِمَهُ، فأما إذا عَلِمَ حدوثَه لغيره فيخلقُ لي علمًا بحدوثه لذلك الغير، وإذا كان عالِمًا بحدوثه له، فلو أعلمني حدوثَه لي وكان عالِمًا بحدوثه له، كان عالِمًا قد أعلمنيه على خلاف كونه معلومًا له.

وإذا تقرَّرَ ذلك في العلم فنقولُ: فإن القديمَ سبحانه إذا قَدَرَ على الشيء، فإنما يَقْدِرُ عليه على وجه الاختراع، فإذا أَقْدَرَني عليه فإنما يُقْدِرُني على أن يكونَ مُخْتَرَعًا له، ولو أَقْدَرَني عليه على أن يكونَ مُخْتَرَعًا لي، لكان قد أَقْدَرَني على خلاف وصفه في كونه مقدورًا له.

قلتُ: هذا ما ذكره الأستاذُ في الجواب عن هذا السؤال، والذي عندي في ذلك: أنَّا قد بَيَّنَّا أن مِن مذهب أبي الحسن: أن أَخَصَّ وصف الإله سبحانه قدرتُه على الاختراع.

وقد ذكرتُ في كتاب «الغُنْيَةِ»: أنه سبحانه إنما تَعَرَّفَ إلى العقلاء بأفعاله، وأنه خالقُ السمواتِ والأرض وخالقُ كلِّ شيء، وأنه لا شريكَ له في الملك والخلق، وأنه خَلَقَ كلَّ شيء فقدَّرَهُ تقديرًا. ولو أَقْدَرَنا على الخلق لبطلَ اختصاصُه وتعريفُه إيَّانا بما عَرَّفنا به؛ ولا نَأْمَنُ أن تكونَ معه آلهةٌ يخلقون

كما يَخْلُقُ، ويقدرون على الشيء على الوجه الذي يَقْدِرُ عليه. وهذا أقوى دليلٍ لنا على خلق الأعمال[١].

هذا ما ذكره الأستاذُ والقاضي رضي الله عنهما في تقدير هذه الدلالة، ثم ذَكَرَا طريقةً أُخرى في المسألة مُفْضِيَةً إلى القطع، وهي ما عَوَّلَ عليه الإمامُ في إثبات هذا الأصل، وسنذكرُ ذلك في أدلَّتِنا في خلق الأعمال، إن شاء الله.

❊ **فإن قال قائلٌ**: إذا جَوَّزْتُم مقدورًا بين قادرين مِن وجهين: الاختراعِ والكسبِ، فهل تُجَوِّزون مقدورًا بين قادرين مِن وَجْهٍ واحدٍ: إمَّا الخَلْقُ وإمَّا الكَسْبُ؟

❊ **قلنا**: هذا مِن المستحيلات؛ فإنه قد قام الدليلُ على استحالةِ تعلُّقِ القدرة الحادثة بما ليس في محلِّها، ولا يَتَأَتَّى تعلُّقُهما ـ أعني: تَعَلُّقَ القدرتين الحادثتين ـ بمقدورٍ واحدٍ.

ولو فُرِضَ السؤالُ في قديمين أو حادثين، مع سبق الاعتقاد إلى أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يخترعُ ما ليس في محلِّ قدرته ـ فالوَجْهُ أن يقال: الحادثُ المقدورُ وقوعُه بالقدرتين لا يخلو: إمَّا أن يكونَ بحيثُ يَتَأَتَّى وقوعُه بكلِّ واحدٍ منهما على الانفراد، وإمَّا أن يكونَ بحيثُ لا يَتَأَتَّى إلا بهما عند اجتماع تعلُّقِهما.

فإن قَدَّرْنَا جوازَ وقوعه بكلِّ واحدٍ منهما عند تقدير انفراد التعلُّق، فإن صَوَّرنا الأمرَ كذلك؛ فلا يَقَعُ مقدورًا[٢] بالقدرتين؛ فإنَّ تَعَلُّقَ كلِّ واحدةٍ مِن القدرتين عند الاجتماع بمثابةِ تعلُّقِها لو انفردت بالتعلُّق، ولو انفردت واحدةٌ منهما لوقعَ الاكتفاءُ بها، فإذا تعلَّقَتا يجبُ أن يقعَ الاكتفاءُ بكلِّ واحدةٍ منهما

---

(١) انظر: الغنية للشارح ٢/٨١٧.

(٢) في الأصل: مقدور. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨١٨.

عن الأخرىٰ، وفي ذلك إسقاطُ أثرِ إحداهما، ثم ليس إحداهما [أَوْلَىٰ][١] بإسقاطِ الأثر مِن الثانية، وسِيَاقُ ذلك يَجُرُّ إلىٰ إسقاط أثريهما، وفي تقديرِ خَلْقٍ بين خَالِقَيْنِ مَنْعُ وقوعِه منهما جميعًا.

وإنْ فَرَضْنَا الكلامَ في خَلْقٍ بين قَادِرَيْنِ لا يَسْتَقِلُّ واحدٌ منهما بإيقاعه لو تَفَرَّدَ، فإذا اجتمعا استحالَ وقوعُه خَلْقًا بهما؛ لأنَّ الفعلَ الواحدَ لا يُتَصَوَّر الانقسامُ فيه. وإذا ثبت ذلك فلتتعلَّقُ كلُّ قدرةٍ بالفعل مِن غيرِ تَوَهُّمِ تبعيضٍ، ثم كلُّ قدرةٍ لا تَؤَثِّرُ وَحْدَها، فانضمامُ الأخرىٰ إليها لا يَقْلِبُ جنسَها ولا يُغَيِّرُ حقيقتَها وحُكْمَها، وكلُّ ما لا يُؤَثِّرُ علىٰ حِيَالِهِ لا يُؤَثِّرُ مع انضمام مثله إليه؛ الدليلُ عليه: العلومُ والإرادتُ ونحوُها مما لا أَثَرَ له في الإيقاع.

وبمثل هذه الطريقة؛ عَلِمْنَا استحالةَ ثبوتِ الحكم الواحد بِمُوجِبَيْنِ وعِلَّتَيْنِ.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أنَّ الواحدَ المضافَ إلىٰ اثنين بوجهٍ مِن الوجوه: إمَّا أن يُقْسَمَ عليهما، وذلك مستحيلٌ فيما له حقيقةُ الاتحاد. وإما أن يُضَافَ كلُّه إلىٰ كلِّ واحد منهما، وذلك مستحيلٌ أيضًا؛ فإن الخَلْقَ لا يَتَعَدَّدُ في الكائن الواحد، وإنْ أُضِيفَ إليهما مِن غيرِ تقسيطٍ ولا إضافةٍ إلىٰ كلِّ واحدٍ منهما كان محالًا؛ فإن القائلَ إذا قال: «وَقَعَ الخَلْقُ بهما، ولم يُؤَثِّرْ واحدٌ منهما في الخلق والإيقاع تأثيرًا معقولًا، فَيُذْكَرُ ويُوصَفُ» ـ كان مُنَاقِضًا بآخر كلامِه أَوَّلَهُ.

قال الإمامُ: والذي يَجِبُ التعويلُ عليه في هذا الباب: رَدُّ الكلامِ إلىٰ نَفْيِ قدرةٍ حادثةٍ تُؤَثِّرُ في الاختراع، وقد وَضَحَ في كتاب التوحيد استحالةُ ثبوت قديمين، ومجموعُ ذلك يُفْضِي إلىٰ غرضنا؛ فإنَّا إذا أَقَمْنَا الدلالةَ علىٰ

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨١٨.

استحالةِ تقديرِ قدرةٍ حادثةٍ تُؤَثِّرُ في الاختراع، وأَوْضَحْنَا استحالةَ تقديرِ قديمين ـ فيتحَصَّلُ الغرضُ بذلك.

ووَجْهٌ آخرُ، وهو أنَّ كلَّ واحدٍ مِن القادرين إذا كان عالِمًا بحقيقةِ قدرته، وأنها لا تَسْتَقِلُّ؛ فلا يَتَأَتَّىٰ منه والحالةُ هذه القَصْدُ إلىٰ الفعل.

ومِمَّا يجوزُ التعويلُ عليه: أن نقول: إذا كان كلُّ واحدٍ مِن القدرتين لا يُؤَثِّرُ؛ فالاكتفاءُ بالقدرتين دون (١٦٦/ف) الثلاثة والأربعة تَحَكُّمٌ مَحْضٌ، وإنما مَسَّتِ الحاجةُ إلىٰ مُقْتَضٍ يقعُ الاكتفاءُ به.

قال الإمامُ: فإذا نَجَزَ غَرَضُنا مِن هذه المقدِّمات، فنخوضُ الآنَ في الحِجَاج، ونذكرُ أدلَّتَنا في خلق الأعمال، ونَرْسُمُ علىٰ المخالفين ثلاثةَ أضرب مِن الكلام. فأمَّا الضربُ الأوَّلُ فنتمسَّكُ فيه بالقاطع العقلي في خروج العبد عن كونه مُخْتَرِعًا. ونذكرُ في الضرب الثاني إلزاماتِ المعتزلة، ومَأْخَذُها العقولُ أيضًا، والغرضُ منها إيضاحُ تناقض مذهبهم. ونذكرُ في الضرب الثالث الأدلةَ السمعيةَ الدالةَ علىٰ ما انتحاه أهلُ الحقِّ.

فأمَّا الضربُ الأوَّلُ مِن الكلام فينحصرُ المقصودُ منه في طريقتين:

إحداهما: أن نقولَ لخصومنا: قد زعمتُم أنَّ مقدوراتِ العباد ليست مقدورةً لله تعالىٰ؛ مَصِيرًا منكم إلىٰ استحالة مقدورٍ بين قادرين؛ فنقولُ لهم: الربُّ سبحانه قبل أنْ أَقْدَرَ عبدَه وقبل أنِ اخترعَه، هل كان موصوفًا بالاقتدار علىٰ ما كان في معلومه أنه سَيُقْدِرُ عليه مَنْ يَخْتَرِعُهُ أم لا؟ فإن قالوا: إنه تعالىٰ لم يكن موصوفًا بالاقتدار علىٰ ما سَيُقْدِرُ عليه العبدَ من الجائزات الممكنات ـ فذلك ظاهرُ البطلان؛ فإن ما سَيُقْدِرُ عليه العبدَ مِن الجائزات الممكنات،

ولم يتعلَّق بها قدرةُ العبد بَعْدُ في الصورة التي فَرَضْنَا السؤالَ عنها.

ولئن كان يمتنعُ تعلُّقُ كونِ الباري تعالىٰ قادِرًا بمقدور العبد؛ مِن حيثُ يستحيلُ عند الخصوم مقدورٌ بين قادرين؛ فلا ينبغي أن يمتنعَ كونُ ما سَيُقْدِرُ عليه العبدَ مقدورًا له تعالىٰ قبلَ أن يُقْدِرَ العبدَ؛ فإنه لم يتعلَّق به بَعْدُ القدرةُ الحادثةُ، وإذا وجبَ كونُ ما سَيُقْدِرُ عليه العبدَ مقدورًا له تعالىٰ [قبلَ أن يُقْدِرَ العبدَ؛ فإذا أَقْدَرَهُ استحالَ أن يخرجَ ما كان مقدورًا لله تعالىٰ عن كونه مقدورًا له][1].

ولو[2] تَنَاقَضَ في مُعْتَقَدِ الخصم بقاؤه مقدورًا للربِّ تعالىٰ، مع تَجَدُّدِ تعلُّقِ قدرة العبد به ـ فاستبقاءُ[3] كونِهِ مقدورًا للرب تعالىٰ وانتفاءُ[4] كونه مقدورًا للعبد أَوْلَىٰ مِن انقطاع تعلُّقِ كون الربِّ تعالىٰ قادِرًا عليه؛ لتجدد كونه مقدورًا للعبد.

وإذا ثبت وجوبُ كونِ مقدور العبدِ مقدورًا لله تعالىٰ، فكلُّ ما هو مقدور له فهو مُحْدِثُهُ وخالقُه؛ إذ مِن المستحيل أن ينفردَ العبدُ باختراع ما هو مقدور للربِّ تعالىٰ.

هذا ما ذكره الإمامُ في كتاب «الإرشاد»[5].

واعلم أنَّ حُذَّاقَ المعتزلة لا يُسَلِّمون لنا اتِّصافَ الربِّ سبحانه بالاقتدار

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص١٨٩، ومن الغنية للشارح ٢/٨٢٠.

(٢) في الأصل: ولم. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص١٩٠، ومن الغنية للشارح ٢/٨٢٠.

(٣) في الأصل: واستبقاء. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص١٩٠، ومن الغنية للشارح ٢/٨٢٠.

(٤) في الأصل: فانتفاء. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص١٩٠، ومن الغنية للشارح ٢/٨٢٠.

(٥) انظر: الإرشاد للجويني ص١٨٨.

علىٰ ما سَيُقْدِرُ عليه العبدَ مِن الحركات والسَّكنات قبل أنْ خَلَقَهُ وأَقْدَرَهُ.

فنقولُ لهم: لا شَكَّ أنَّ الباريَ سبحانه قبل أن يَخْلُقَ الخلقَ كان موصوفًا بالاقتدار بالقدرة علىٰ خلق الأجسام مع نفي النهاية عن آحادها، فإذا خَلَقَ جسمًا فهو موصوفٌ بالقدرة علىٰ خلق الأعراض التي لا تتناهىٰ فيه علىٰ تقدير البدل.

وإذا تَقَرَّرَ ذلك فنقولُ لهم: ما قولُكم في سَكَنَاتِ جسمٍ جَمَادٍ مع تقدير نفي النهاية عنها، أتزعمون أنها مقدورةٌ لله تعالىٰ علىٰ الابتداء مِن غير استثناء[١]، وإن كان في معلومه أنه سيُحْيِي هذا الجسمَ ثم يُقْدِرُهُ علىٰ الحركات والسَّكنات، أم تأبون ذلك؟ فإنْ سَلَّمْتُم لنا ذلك، وقلتم: إنه سبحانه كان قادرًا قبل خلق الحياة والقدرة لهذا الجسم علىٰ جنسِ السكون عمومًا مِن [غيرِ][٢] مَثْنَوِيَّةٍ ـ فمضمونُ ذلك تعلُّقُ قدرته بكلِّ سكونٍ.

فإذا أَقْدَرَ العبدَ ـ وقد تَمَهَّدَ ما قَرَّرناه ـ فلا يخلو: إما أن يبقىٰ تعلُّقُ قدرته تعالىٰ علىٰ ما عُلِمَ قَبْلُ، أو ينقطعَ تعلُّقُ قدرته عَمَّا أَقْدَرَ عليه الجسمَ، فإن استمرَّ تعلُّقُ القدرةِ كما كان قبلَ إقدار العبدِ؛ فيلزمُ مِن مجموع ذلك التصريحُ بتعلُّق القدرتين بالمقدورات، (ثم تعلق قدرته؛ إذ اقتدارُه لا يكونُ إلا اختراعًا)[٣].

ودعواهُم: «أن ما سَيُقْدِرُ عليه الجسمَ لم يكن مقدورًا لله تعالىٰ قط» فضيحةٌ شَنْعَاءُ؛ وذلك أنَّ الذي يُعَلِّلون نفوسَهم به: أنَّ مقدورَ العبد لم يخرج

(١) في الأصل: استناد. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٢١.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٢١.

(٣) ما بين القوسين في الغنية ٢/٨٢١: ثم تعلق اقتداره لا يكون اختراعًا.

عن قَبِيلِ مقدورات الربِّ سبحانه لنفسه وجنسه، وإنما لم يكن متعلِّقًا لقادريَّته سبحانه مِن حيثُ كان مقدورًا للعبد، فإذا فُرِضَ الكلامُ عليهم فيما قَبْلَ خلق العبد وإقداره، فمعلومٌ انتفاءُ تعلُّقِ القدرة الحادثة قبل خلقها، وكَوْنُ الربِّ تعالىٰ قادِرًا لنفسه عندهم يُوجِبُ أن يتعلَّقَ بكلِّ مقدورٍ، وقد أوضحنا كونَه من الممكنات.

❖ **فإن قالوا**: إنَّ كونَه قادِرًا بتعلُّقِ سَكَنَاتٍ في الجسم الذي سيخلُقُه، ووَقَعَ في المعلوم أنَّه ليس الجسمُ عليها، ولا تتعلَّقُ بما في المعلوم أنه سَيُقْدِرُ عليه[١].

❖ **وهذا باطلٌ قطعًا**[٢]؛ لِمَا بَيَّنَّا: أن الجسمَ الذي عَلِمَ اللهُ تعالىٰ إقدارَه وإحياءَه، يُتَوَهَّمُ قبل إقداره وإحيائه وجودُ سكناتٍ قائمةٍ به علىٰ البدل بلا نهاية، وما مِن سكونٍ إلا وقد يُدْرَكُ إمكانُه فيه علىٰ الضرورة، ولا يختصُّ الجوازُ المُدْرَكُ عقلًا ببعض السكنات دون بعضٍ، ومَنْ نفىٰ الإمكانَ في البعض كان كمَنْ نفاهُ في الباقي، وكلُّ ممكنٍ وقوعُه عقلًا يَجِبُ أن يكونَ مقدورًا.

وإذا أثبتُّم كونَه مقدورًا لله تعالىٰ ولم يَقْدِرْ عليه الجسمُ بَعْدُ[٣]، فيلزمُ مِن مجموع ذلك كونُ الجائز مستحيلًا، وذلك تناقضٌ؛ فإنَّ الجائزَ حكمُه أن يُتَصَوَّرَ وقوعُه، وإنما يَتَأَتَّىٰ وقوعُه بالقدرة، فإذا استحال كونُه مقدورًا استحال كونُه جائزًا.

---

(١) كذا إيراد العبارة في الأصل، وإيرادها في الغنية ٢/٨٢١ أوضح حيث يقول: «فإن قالوا: ما وقع في المعلوم أنه سيقدر عليه العبد من السكنات، لم يكن مقدورًا لله سبحانه قط».

(٢) في الغنية ٢/٨٢١: قلنا: هذا باطل قطعًا.

(٣) في الأصل: بعده. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٢١.

ثم نقولُ لهم: وافقتُمونا على أنَّ ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ، فإنه لا يَقَعُ مع تقدير كونه معلومًا، ثم قضيتُم بأنَّ وقوعَ ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يقع مقدورٌ له؛ فإذا قيل لكم: لِمَ أنكرتُم خروجَه عن كونه مقدورًا[1]؟ كان جوابُكم: «أنَّ ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ مُجَانِسٌ لِمَا عَلِمَ أنه يَقَعُ»؛ وكونُه قادِرًا يَعُمُّ تعلُّقُه[2].

ومِمَّا يُوضِّحُ غَرَضَنا: أن نقولَ: وافقتُمونا معاشرَ الخصوم على أنَّ الربَّ تعالىٰ كان قادِرًا علىٰ أمثال مقدورات العباد قبل أنْ خَلَقَهُم، ثم حكمتُم بأن القدرةَ علىٰ الشيء قدرةٌ علىٰ مثله وضدِّه، وهذا قاطعٌ فيما نبغيه.

ومِمَّا يزيدُه تقريرًا: إجماعُنا جميعًا علىٰ وجوبِ اقتدار الربِّ سبحانه علىٰ أمثال الحركات والسكنات الموجودةِ فينا الآن، ثم القدرةُ علىٰ الشيء قدرةٌ علىٰ أمثاله بالاتفاق، وهذا قاطعٌ أيضًا في أنَّ مقدوراتِنا مقدورةٌ له سبحانه.

ثم نقولُ: قد اتفقنا علىٰ أنَّ مقدوراتِ الربِّ تعالىٰ لا تتناهىٰ، وفي إخراج أكساب العباد عن كونها مقدورةً لله سبحانه حُكْمٌ بتناهي مقدوراته، وذلك يُؤَدِّي إلىٰ حدوث قدرته سبحانه. ومِمَّا يُحَقِّقُ ذلك: أنَّ قُدَرَ العباد مِن جملة مقدورات الله تعالىٰ ومِن أفعاله سبحانه إجماعًا؛ فكيف يُقْدِرُهم علىٰ ما لا يَقْدِرُ عليه؟!

❊ فإن قال قائلٌ: لو سُلِّمَ لكم ما قَدَّمتُموه، فلِمَ قلتُم: ما ثبت كونُه

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٢٢: لم حكمتم بكونه مقدورًا مع القطع بأنه لا يقع؟

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٢٢: فإذا كان علمه بأن لا يقع لا يخرجه عن مقدوراته سبحانه، فعلمه بأن سيقدر عبده عليه بعد أن أحياه وجب أن لا يخرجه عن كونه مقدورًا له قبل خلق العبد.

مقدورًا لله تعالىٰ وجبَ كونُه مخلوقًا له؟ وبِمَ تنكرون علىٰ مَنْ يقولُ: إنَّ أعمالَ العباد مقدورةٌ لله تعالىٰ إلا أنه لم يفعلها، لكنه فَوَّضَ فِعْلَها إلىٰ العباد؟

❁ **قلنا**: قال أبو الحسن: لو جازَ أن تكونَ أكسابُنا مقدورةً لله تعالىٰ، ثم لم يَفْعَلْها ولا ضِدَّها ـ لجاز تَعَرِّي الجواهر عن الأعراض.

قلتُ: معنىٰ هذا: أنه إذا كانت الحركاتُ والسكناتُ مقدورةً له سبحانه، ثم لم يفعل واحدًا منها ـ لأدَّىٰ إلىٰ خُلُوِّ الجواهر عنها؛ وكذلك لو كانت أفعالُ العباد مقدورةً لله تعالىٰ، ثم لم يفعلها ولم يفعل أمثالَها ولا أضدادَها ـ كان مُحَالًا، ولَزِمَ كونُه سبحانه ممنوعًا بفعل العبد، وهذا باطلٌ. ولو أنه سبحانه فَعَلَ في العبد ما لو حاول العبدُ إخراجَ مقدوره إلىٰ الوجود معه لم يَصِحَّ ذلك منه ـ وَجَبَ أن يكونَ مانعًا له مِن فعل مقدوره.

وليس لأحدٍ أن يقوَل: «إن القديمَ سبحانه يخلو عند فعل العبد عن فعل مقدوره وأضداده، مع كونِه قادرًا غيرَ ممنوع»؛ ولأن[١] تَرْكَ العبدِ لفعله لا يُلْجِئُ القديمَ إلىٰ فعل مقدوره، ولَئِنْ صَحَّ خلوُّه تعالىٰ منه ومِن ضدِّه مع فعل العبد جاز ذلك مع ترك فعله، وذلك مُحَالٌ مُفْضٍ إلىٰ خلوِّ الجوهر عن الضِدَّين، كما قاله أبو الحسن؛ فوجبَ كونُه خالقًا لأكساب العباد.

❁ **فإن قالوا**: إنما يلزم كونُ القديم تعالىٰ ممنوعًا بفعل العبد، لو كان مريدًا لفعل مقدوره، فيمنعُه العبد بفعله واستبدادِه به، فأما إذا فَوَّضَ إلىٰ العبد ذلك؛ فلا يلزمُ أن يكونَ ممنوعًا.

❁ **قلنا**: فجوِّزُوا علىٰ هذا التقدير قديمَيْنِ قادرَيْنِ علىٰ الكمال مُتَّفقَيْنِ

---

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: لأن.

في الإرادةِ، وفي تجويز ذلك إبطالُ دلالةِ التمانع وإفسادُ دلالةِ وحدانية الربِّ سبحانه، وقد ذكرنا في باب إثبات الوحدانية: أنَّ إثباتَ القديمَيْنِ يؤدِّي إلىٰ مَنْعِ ما يجوزُ لكلِّ قديمٍ لو قُدِّرَ انفرادُه.

❊ **فإن قيل**: فيجبُ إذا فَعَلَ اللهُ تعالىٰ في الجسم حركةً أن يكونَ قد مَنَعَ نفسَه مِن فِعْلِ السكونِ فيه.

❊ **قلنا**: المانعُ لا يمنعُ نفسَه؛ لأنه لو اختار تَرْكَ الحركة إلىٰ السكون لَصَحَّ ذلك منه، ولو اختارَ فِعْلَ السكونِ مع فِعْلِ غيرِه الحركةَ لتعذَّرَ ذلك عليه.

❊ **فإن قالوا**: قد كان القديمُ تعالىٰ (١٦٧/ف) قادرًا ـ قَبْلَ فِعْلِ العبدِ لمقدوره ـ علىٰ إبطال قدرته بالعجز[١]؛ فلم يَجُزْ[٢] ـ وإنْ أَوْجَدَ العبدُ مقدورَه ـ أن يكونَ مانعًا له سبحانه مِن فعله.

❊ **يقالُ لهم**: قدرتُه علىٰ إبطال قدرة العبد لا تُخْرِجُهُ ـ مِن أن يكونَ إذا لم يفعل ذلك، وفَعَلَ العبدُ بقدرته ما يتعذَّرُ معه علىٰ القديم فِعْلُ مقدوره ـ مِن أن يكونَ بذلك مانعًا للقديم سبحانه.

ومِمَّا ذكره الأستاذُ أبو بكر في هذه الطريقة: أَنْ قال: مِن المعتزلة مَنْ صارَ إلىٰ أن مقدورَ العبد مقدورٌ لله تعالىٰ وليس بفعلٍ له؛ فيقالُ له: إذا كان مقدورًا له ما فَعَلَهُ، ومقدورًا له ما لم يَفْعَلْهُ وفَعَلَهُ غيرُه؛ فكيفَ اخْتُصَّ ما فَعَلَهُ به وبقدرته دون أن يكونَ هذا الحكم المقدور الآخر في استوائهما[٣] في

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٢٣: بعجز يخلقه فيه.

(٢) في الغنية ٢/٨٢٣: فلم يجب.

(٣) كذا في الأصل، ولعل المناسب أن تكون العبارة هكذا: دون أن يكون هذا الحكم لمقدور آخر مع استوائهما.

كونهما مقدورين ؟!

❁ فإن قالوا: لأنه أرادَ فِعْلَ أحدِهما دون الآخر.

❊ قيل: وكيفَ يَصِحُّ أن يريدَ أحدَهما دون الآخر؟ ولِمَ لا يَجِبُ أن يكونا جميعًا مُرَادَيْنِ، كما كانا جميعًا مقدورَيْنِ؟ وإذا لم يكن للاستبدادِ سبيلٌ لَزِمَ أن يكونَ ذلك فعلًا لهما جميعًا بعد كونه مقدورًا لهما.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: أجمعَ المسلمون وكلُّ مَنْ يُعَدُّ خِلافُهُ خِلافًا لو خَالَفَ: علىٰ أَنَّ مقدورَ القديم لا يُوجَدُ إلا بقدرته، ولا يكونُ فِعْلًا[1] إلا وهو فاعلُه.

❁ فإن قالوا: إنما مَنَعْنَا وجودَه بغيره مع قولنا باستحالة كونه مقدورًا لِمَنْ عداه، وإنْ جازَ كونُه مقدورًا لغيره لم نمنع منه. وإذا أَثْبَتُّمُوه بالدليل، فما أنكرتُم مِن وجوده بقدرة غيره، وبه قال مَنْ أثبتَ مقدورًا لقادرَيْنِ؟

❊ قيل لهم: إنما أَوْجَبْنَا وجودَه بقدرته إذا كان مقدورًا؛ بإقرار الجميع علىٰ [أنَّ][2] ما انفرد سبحانه بقدرته عليه كان وجودُه به واستحالَ حدوثُه بغيره، ولم يَضُر خلافُهم في أنَّه لو كان مقدورًا لغيره لصحَّ وجودُه به.

قال: وفي هذا القَدْرِ كفايةٌ في الاستدلال علىٰ فساد قول الخصم.

هذا جملةُ الكلامِ علىٰ هذه الطريقة.

والطريقةُ الثانيةُ: قال الإمامُ رضي الله عنه: ومِمَّا تمسَّكَ به أئمَّتُنا رضي الله عنهم: أن قالوا: الأفعالُ المُحْكَمَةُ دالَّةٌ علىٰ علمِ مُخْتَرِعِها، وتَصْدُرُ مِن العبد أفعالٌ في حال

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: «فعلٌ»؛ بناءً علىٰ أن «يكون» هنا تامة.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

غفلته وذهوله، وهي على الاتِّساق والانتظام وصفة الإتقان والإحكام، والعبدُ غيرُ عالِمٍ بها وبما يَصْدُرُ منه؛ فيجبُ دلالةُ الصادر منه على علمِ مُخْتَرِعِهِ، وإنما يَصِحُّ ذلك على مذهب الصائرين إلى أن مُخْتَرِعَ الأفعال ربُّ العالمين، وهو العالِمُ بحقائقها.

ومَنْ ذَهَبَ إلى أنَّ العبدَ مُخْتَرِعٌ أفعالَه، وهو غيرُ عالمٍ بها، في الصورة التي وَضَعْنَا الدلالةَ فيها ـ فقد أَخْرَجَ الإحكامَ عن كونه دالًّا على علمِ المُخْتَرِعِ، وذلك نَقْضٌ للدلالة العقلية. ولو ساغَ وقوعُ مُحْكَمٍ ومُخْتَرِعُهُ غيرُ عالِمٍ به، لساغَ أيضًا بطلانُ دلالة الفعل على القادر، ولذلك[1] يَنْسَاقُ القولُ [به][2] إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل.

❊ **فإنْ عَكَسُوا** علينا ما ذكرناه في الكسب، وقالوا: يجبُ كونُ المُكْتَسِبِ عالِمًا بما يكتسبُه، ثم يجوزُ أن يَصْدُرَ منه القليلُ مِن الأفعال وإن كان غافلًا.

❊ **قلنا**: لا يَجِبُ عندنا في حكم العقل كونُ المكتسِب عالِمًا بما يكتسبُه، [ثم يجوزُ أن يَصْدُرَ منه القليلُ][3]؛ إذ لو وجبَ ذلك في الكثير مِن الأفعال لوجبَ في القليل منها.

❊ **فإن قالوا**: فَجَوِّزُوا على ما أَصَّلْتُمُوهُ صدورَ الأفعال الكثيرة مِن العبد مِن غير علمه بها.

❊ **قلنا**: هذا مِمَّا نُجَوِّزُه في مُوجَب العقل، وإنما يمتنعُ وقوعُه في اطِّراد العادات.

---

(١) في الإرشاد للجويني ص١٩١: وذلك.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص١٩١.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص١٩١.

❊ **فإن قالوا:** قد ذكرتُم عند الكلام في إثبات العلم بكون الربِّ تعالىٰ عالِمًا: أن ذلك مِمَّا يُعْلَمُ اضطرارًا، ولا يُتَوَصَّلُ إليه نظرًا واعتبارًا، فهذا ما ارتضيتُموه، وهو مناقضٌ لِما اسْتَرْوَحْتُم إليه الآنَ؛ [مِن حيثُ][1] قلتُم: الفعلُ المُحْكَمُ دالٌّ علىٰ كون مُخْتَرِعِهِ عَالِمًا به.

❊ **قلنا:** هذا تلبيسٌ منكم، ولا تناقضَ في الجمع بين ما قَدَّمناه وبين ما استدللنا به الآنَ؛ فإنَّا وإن قلنا: نعلمُ أنَّ المُحْكَمَ لا يَصْدُرُ إلا مِن عالِمٍ به علىٰ الضرورة ـ فحقيقةُ القول فيه يئولُ إلىٰ أن المُحْكَمَ دليلٌ علىٰ كون فاعله عالِمًا به، مِن غير احتياج إلىٰ نظرٍ في كونه دليلًا. وكأنَّ الأدلةَ تنقسمُ؛ فمنها ما لا يُعْلَمُ كونُه دليلًا إلا بالنظر، ومنها[2] ما يُعْلَمُ كونُه دليلًا علىٰ الضرورة، والذي نحن فيه مِن القسم الأخير، ولا معنىٰ لكون الشيء دليلًا علىٰ مدلولٍ إلا أنه يَجِبُ مِن العلم به العلمُ بالمدلول، وهذا سبيلُ المُحْكَمِ الدالِّ علىٰ علمِ مُحْكِمِهِ[3].

هذا مُنْتَهَىٰ كلامِ الإمام في هذه الطريقة.

ولقد قال في المسألةِ التي قَبْلَ هذه المسألة، عند ذكر اختلاف المتكلمين في فعل النائم والغافل: الصحيحُ عندي في ترتيب المذاهب: أنَّ مَنِ استدلَّ بالإتقان علىٰ عِلْمِ المُتْقِن، فيلزمُه أن يَمْنَعَ[4] قليلَ الأفعال وكثيرَها مِن النائم والغافل؛ فإن الفعلَ الواحدَ عندنا مُحْكَمٌ، وقد تصدرُ الأفعالُ الكثيرةُ مِن النائم.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص١٩١.

(٢) في الأصل: منه. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص١٩٢.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص١٩٠.

(٤) في الأصل: يعلم. والمناسب ما أثبته، وهو موافق لما في الكامل لابن الأمير (ل: ١٧٣).

قال: ونحن بالضرورة نعلمُ أن ما يصدرُ مِن النائم في تَقَلُّباتِه وتَمَطِّيه وتمدُّدِه، فهي مقدورةٌ له جاريةٌ مَجْرَىٰ سائر المقدورات المكتسبة، والتشكُّكُ في ذلك يرجعُ إلىٰ جحد الضرورة؛ فلا وَجْهَ إلا القطعُ بأن الصادرَ مِن النائم فِعْلُهُ، والنومُ لا ينافي القدرةَ.

فهذا غيرُ مناقضٍ لِما ذكره الآن؛ فثبت أنَّ الإحكامَ إنما يكونُ دليلًا علىٰ عِلْمِ المُبْدِعِ للعين المُنْشِئِ للذات، والعبدُ ليس مُنْشِئًا للعين.

❊ **فإن قال قائلٌ**: وَجَدْنَا العقلاءَ إذا التبسَ عليهم: أنَّ زيدًا هل هو عالِمٌ بالكتابةِ أو بالخياطة أو غير ذلك مِن الحِرَف؟ فإنهم يرجعون إلىٰ كتابته وصناعته، فإن وجدوها مُحْكَمَةً مُتْقَنَةً؛ استدلُّوا بذلك علىٰ علمه بتلك الحِرْفَةِ.

❊ **قلنا**: سنجيبُ عن هذا فيما بَعْدُ إنْ شاءَ اللهُ.

واعلم أنَّ هذه الدلالةَ مِمَّا عَوَّلَ عليه شيخُنا أبو الحسن في كتبه البسيطة والوجيزة، فقال: إذا ثبت كونُ الغافلِ قادرًا علىٰ ما يصدرُ منه، واستبان أن الاختراعَ يستدعي علمًا مِن المخترِع له وإرادةً له، والغافلُ لا يَتَّصِفُ بالوصفين؛ فيخرجُ مِن ذلك: أنَّ مُخْتَرِعَ فعلِه غيرُه، ثم لا يجوزُ أن يكونَ مخترِعُه مُحْدَثًا؛ إذ لا يفعلُ المحدَثُ في غيره فعلًا؛ فلا يبقىٰ بعد ذلك إلا القطعُ بأنَّ مخترِعَها هو الربُّ تعالىٰ[١].

قال الإمامُ: والأَوْلىٰ عندي فَرْضُ هذه الدلالةِ في فعل النائم والغافل، وقد فَرَضَ شيخُنا[٢] هذه الدلالةَ في كلِّ فعلٍ يصدرُ من المحدَث.

---

(١) انظر: اللمع لأبي الحسن الأشعري ص٧١.

(٢) يعني: أبا الحسن الأشعري. انظر: الغنية للشارح ٢/٨٢٥.

وقال: العبدُ وإنْ أحاطَ بحدوث فعله، فلا يحيطُ بجميع صفاته: مِن كونه عَرَضًا عِلْمًا مُفْتقِرًا إلىٰ محلٍّ، إلىٰ غير ذلك من صفاته، ثم يقعُ الفعلُ منه علىٰ صفاته مع ذهوله عنها.

قال: والأَوْلَىٰ أن نَفْرِضَ الدلالةَ فيما قدَّمناه؛ فإنَّ المعتزلةَ يقولون: إنما الواقعُ بالقدرة الحدوثُ المُحَاطُ به، وما عداه مِن الصفات تقعُ تابعةً للحدوث علىٰ الوجوب.

هذا كلامه.

قلتُ: وما ذكره أبو الحسن فهو مُطَّرِدٌ في الغافل والمُتَيقِّظِ المتغافلِ عَمَّا يجري عليه ويفعلُه؛ وذلك أنَّ ما أشار إليه ـ مِن انتظام الفعل وترتُّبه وإحكامه وإتقانه ـ فليس ذلك علىٰ مذاهب الخصوم مِن الصفات التابعة الواجبة لدىٰ الحدوث، وإنما هي مِن أثر العلم والإرادة. وسواءٌ قلنا: الإتقانُ دليلٌ علىٰ علم المُتْقِن، أو حَكَمْنَا باقتران علم المُتْقِن بالإتقان وجوبًا ـ فإذا صدرَ فعلٌ مُنْتَظَمٌ[١] مِن مُخْتَرِعٍ غيرِ عالِمٍ به؛ فذلك يدعو إلىٰ نَقْضِ ما أَصَّلناه.

وأَجْمَعْنَا علىٰ أنَّ حركاتِ اللسان والشفة ـ في الكلام وفي أكل الطعام والشراب ـ مُكْتَسَبةٌ لصاحبها علىٰ التوالي، وكذلك حركاتُ الأجفان والحَدَقةِ وتقليبُهما علىٰ التوالي مُكْتَسَبةٌ لصاحبها، ولا سبيلَ إلىٰ ادِّعاءِ قَصْدٍ إلىٰ آحادها ولا علمٍ بها، وكذلك حركاتُ اليدين والرجلين في العمل والمشي[٢].

قال الأستاذُ أبو بكرٍ: حظُّ القدرة في الفعل وقوعُه بها فقط، وأما

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٢٦: محكم.
(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٢٦: فثبت أن فرض الدلالة سائغ في كل مكتسب كما قاله أبو الحسن.

الاختصاصُ بالوقوع بعد جواز العدم، والاختصاصُ بصفةٍ دون صفةٍ ووقتٍ دون وقتٍ، وغيرِ ذلك مِن الصفات، فهو حظُّ الإرادةِ والقصد.

والذي يُحَقِّقُ ذلك: أنَّ هذه الصفاتِ غيرُ لازمةٍ لجميع الفاعلين، بل هي مفقودةٌ مِن أكثر المكتسِبين.

بيانُهُ: أنَّا وجدنا أنفسَنا وغيرَنا قد يتحرَّكُ ويَسْكُنُ، فيتصرَّفُ في الإقبال والإدبار والقيام والقعود، بخلاف العاجز، مع فَقْدِ علمهم بحقائق تصرُّفهم ومعاني أكسابهم. ويُوجَدُ مِثْلُها في تَصَرُّفِ الناقصي العقول والتمييز، كالأطفال والمجانين والبهائم، وهم يجدون الفرقَ بين تحرُّكهم اختيارًا واضطرارًا. وكذلك نَجِدُ الواحدَ مِنَّا يتحرَّكُ أو يتكلَّمُ، فَيَدُلُّ كلامُه وحركاتُه على كثيرٍ مِن صفاته، مما لم يَقْصِد أن يَدُلَّ عليها، ولا يُحِسُّ هو بها، كدلالةِ كلامِه على شجاعته أو على جُبْنِه[1]، وعلى فهمه أو بلادته، وكثيرٍ من أخلاقه التي تخفى، وهو لا يَقْصِدُ أن يَدُلَّ بذلك عليها.

ويُوَضِّحُ ذلك: أنَّ كثيرًا (١٦٨/ف) مِن المُدَّعين للنظر النافين للأعراض قد تكونُ حالتُهم مِثْلَ ذلك، وهم في الحقيقة مكتسِبون لِمَا هو عَرَضٌ وحركةٌ وحَسَنٌ وقبيحٌ، وغَيْرٌ[2] لهم، وإن اعتقدوا أنَّه ليس لهم فعلٌ هو غيرُهم، وكلُّ ذلك على خلاف ما اعتقدوه وظنُّوه؛ فبان بذلك: أن صفاتِ المخترِعين غيرُ موجودةٍ في المكتسِبين، وثبت أنَّ المكتسِب لا يَصِحُّ أن يكون مخترِعًا.

❊ **فإن قالوا:** أليس فَقْدُ هذه الصفاتِ لا يُخْرِجُهُ عن كونه مكتسِبًا، وإن كان لا يعلمُ حقيقةَ كسبه؛ فكذلك ما أنكرتُم أن لا يَخْرُجَ عن كونِه مُحْدِثًا، وإنْ

---

(١) في الأصل: ولا جبنه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٢٦.

(٢) يمكن أن تُقرأ في الأصل: وعين. ولعل ما أثبته هو المناسب.

فُقِدَ منه بعضُ هذه الصفات ؟

* قيل: إن خروجَه عن استكمال هذه الصفات لا يُوجِبُ خروجَه عن صفةِ المكتسِبين، إذا[١] لم يكن هو الذي جَعَلَ العينَ بحقائقها ولا هو الذي أبداها مِن العدم، وإنما كان ذلك الشرطُ لازمًا لِمُبْدِعِ العين مِن العدم لا مِن شيءٍ، إلا أن المتحركَ [كما][٢] لا يُخْرِجُهُ خروجُه عن هذه الصفات عن كونه متحرِّكًا؛ كذلك لا يُخْرِجُهُ عن كونه مكتسِبًا للحركة.

* فإن قالوا: إنما تُشْتَرَطُ هذه الصفاتُ فيما يقعُ مِن الأفعال المحكَمة.

* قيل: هذا خطأٌ، بل كلُّ فعلٍ في نفسه مُحْكَمٌ، وليس إحكامُه تَواليه وكثرتَه، بل قد يكونُ واحدًا ويكونُ مُحْكَمًا؛ لأن الفعلَ الواحدَ في نفسه علىٰ حقائقَ بها يُخَالِفُ ما خالفَ، وبها يُوافِقُ ما وافقَ، ويختصُّ في حدوثه بوقتٍ ومحلٍّ، فإن لم يجب أن يكونَ مَنْ أَحْدَثَهُ يعلمُه علىٰ حقائقه، لم يجب في كثيرٍ مِن الأفعال، ألا ترىٰ أنَّ العلومَ الكثيرةَ لَمَّا اقتضت حياةَ الموصوفِ بها اقتضىٰ ذلك في الواحد منها، ولَمَّا اقتضىٰ أجزاءُ السواد محلًّا اقتضاه الجزءُ منها.

* فإن قالوا: كيفَ يستقيمُ هذا الكلامُ منكم، وعلىٰ أصلكم: مِن شرط المكتسِب: أن يكونَ عالِمًا بما يكتسبه؟

* قيل لهم: لم نَقُل: إنه يجبُ أن يكون عالِمًا بجميع وجوه ما اكتسبه، وقد يَصِحُّ أن يُعْلَمَ الشيءُ عندنا مِن وجهٍ ويُجْهَلَ مِن وجهٍ، فيكونُ قَصْدُ القاصدِ إلىٰ أن يَنْظِمَ حروفًا كنظم الشعر، وتَعَذُّرُ ذلك عليه مع قصده: دليلًا علىٰ جهله[٣]، ووقوعُ الحروفِ منه علىٰ الحدِّ الذي يَحْصُلُ عليه دليلًا علىٰ علمه

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٢٧: إذ.
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٢٧.
(٣) في الأصل: جهة. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٢٧.

بها علىٰ ما وقع عليه. وهذا هو الجوابُ عن قولهم: «إنه إذا التبسَ علىٰ الناس: أنَّ زيدًا هل هو عالِمٌ بالكتابة؟ فَزِعُوا إلىٰ كتابته».

واعلم أنَّه لا سبيلَ لأحدٍ إلىٰ الفرق في [أعداد][1] الأفعال بين عددٍ وعددٍ؛ حتىٰ يكونَ [في][2] عددٍ منها دلالةٌ علىٰ العلم دون عددٍ، فإذا رجعوا إلىٰ صفات الأفعال كان حكمُ الواحد منها كحكم الكثير منها.

والذي أَلْجَأَ المخالفَ إلىٰ ذلك ـ وخاصةً القائلين منهم: إنَّ في العلوم مكتسبًا ـ قولُهم: إنَّ أوَّلَ ما يفعلُه العبدُ مِن العلوم والإرادات تَقَعُ غيرَ معلومةٍ ولا مُرَادةٍ؛ إذ لو كانت معلومةً له ومُرَادةً بعلمٍ وإرادةٍ غيرِ فِعْلٍ له، لم يكن ما ظهر منه دليلًا عليه، بل يكونُ دليلًا علىٰ فاعلٍ غيرِه؛ إذ يتعلَّقُ ذلك بما لا يتناهىٰ[3]، وذلك محالٌ عندهم؛ فاضطروا إلىٰ الفرق بين يسير الأفعال وكثيرها في باب كونها مُحْكَمَةً دالَّةً علىٰ علم الفاعل.

وقد ناقضوا بالساهي والغافل والنائم، ونسبتِهم الأفعالَ الكثيرةَ المرتَّبةَ إليهم وغيرَ المرتَّبةِ، وبالأفعال المتولِّدة عن الأسباب المباشرة؛ إذ قد تقعُ مع عدم الفاعل أو مع عدم حياته وعلمه بعد مدَّةٍ طويلةٍ.

❊ **فإن قيل**: لَئِنِ اطَّردت الدلالةُ فيمَنْ لا يحيطُ بفعله علمًا، فما وَجْهُ اطِّرادِها في المحيط بفعله؟

❊ **قلنا**: الدلالةُ لا يُشْتَرطُ انعكاسُها، بل يقعُ الاكتفاءُ باطِّرادها. علىٰ

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٢٧.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٨٢٧: بل يكون دليلًا علىٰ علم فاعل غيره، وهو الرب تعالىٰ، أو تعلق ذلك بما لا يتناهىٰ.

أنَّا نقولُ في الذي اكتسبَ ما يعلمُه: الواقعُ منه معلومًا يجوزُ تقديرُه واقعًا مجهولًا، ونَقْضُ الدلالة بوقوعِ ما يَنْقُضُها كنقضها بتجويز ما يَنْقُضُها.

وأما **الطريقُ الثاني** ـ وهو التعرُّضُ للإلزامات ـ فهو مشتملٌ علىٰ قواطعَ لا مَحِيصَ لهم عنها.

فمِن أقواها: أنَّ القدرةَ الحادثةَ علىٰ أصولهم تتعلَّقُ بالحدوث دون غيره مِن الصفات، ثم حقيقةُ الوجودِ لكل حادثٍ لا تختلفُ، واختلافُ المختلفاتِ يئولُ إلىٰ أحوالها الزائدة علىٰ وجودها، وليست هي أثرًا للقدرة. ومِن أصول القوم: أنَّ القدرةَ المتعلِّقةَ بالشيء تتعلَّقُ بأمثاله وأضداده، والموجوداتُ مشتركةٌ في حقيقة ما هو متعلَّقُ القدرة؛ فيجبُ تعلُّق القدرة الحادثة بجميع الحوادث، كالألوان والطعوم والرَّوائح ونحوها، كما يجب عندهم تعلُّق القدرة علىٰ حركةٍ بجميع ما يماثلها، فلا محيصَ لهم عن ذلك.

* **فإن قالوا**: ما ألزمتُمونا في الاختراع ينقلبُ عليكم في تعلُّق القدرة كسبًا، فإذا[1] تعلَّقت القدرةُ بنوعٍ مِن الأعراض، لزمكم ما ألزمتُمونا مِن تجويز تعلُّقها بجميع الحوادث، وإن لم تلتزموا ما عُكِسَ عليكم لم يستمر ما ألزمتُمونا.

* **قلنا**: القدرةُ الحادثةُ لا تتعلَّقُ عندنا بمحض الوجود، بل تتعلَّقُ بالذات وأحوالها، والذواتُ مختلفةٌ بأحوالها؛ فلا يلزمُنا ـ مِن حكمِنا بتعلُّق القدرة بشيء ـ الحكمُ بتعلُّقها[2] بما يخالفه.

وإنما عَظُمَ موقعُ هذا الكلام علىٰ المعتزلة؛ مِن حيث قالوا: لا تتعلَّقُ

---

(١) في الأصل: إذا. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٣١.

(٢) كذا في الأصل. وفي الإرشاد ص١٩٣، والغنية للشارح ٢/٨٣١: بجواز تعلقها.

القدرةُ إلا بالوجود، ثم الوجودُ في حقيقته لا يختلف[١].

وهذا الذي ذكره الإمامُ ـ في معرض الإلزام للقائلين منهم بأن المعدومَ شيءٌ وأن القدرةَ لا تؤثِّرُ إلا في الوجود، ثم الوجودُ حالٌ يشتركُ فيها جملةُ الموجوداتِ ـ **أَوْرَدَهُ أئمتُنا** ﵃ **في معرض الاستدلال؛ فقالوا:** القدرةُ الحادثةُ لو صَلَحت لاختراع ضَرْبٍ، لصلَحت لاختراع كلِّ ضَرْبٍ؛ إذ حقيقةُ الإحداثِ والإيجادِ لا تختلفُ وإن اختلفتِ المُخْتَرَعاتُ.

والوَجْهُ الاقتصارُ على ما ذكره الإمام؛ لأمورٍ ربما نذكرُها[٢] إن شاء الله.

وقال الإمامُ في «الشامل»: وهذه الطريقةُ أوردَها الأئمةُ في المبسوطات والمختصرات، ورأوها صالحةً للتعويل عليها، ولو اكتفينا بما أَلْفَيْنَا في كتبهم لَمَا أَفْضَتْ إلى القطع، ولاستندت إلى الدعوى، وتَعَرَّضت لمعارَضة يَعْسُرُ دفعُها.

والوَجْهُ عندي في التحرير: أن نقول: قد أثبتنا الأحوالَ على منكريها، وأوضحنا: أنَّ الوجودَ لا يختلفُ في الذوات، وإنما يئولُ اختلافُها إلى تَخَصُّصِ بعض الموجودات بأحوالٍ ليست للذي يخالفه؛ فنقولُ: معاشرَ المعتزلة قد قضيتُم بأنَّ أثرَ القدرة الوجودُ دون ما عداه مِن الصفات، والأحوالُ الزائدةُ على الوجود تنقسم إلى الثابتة عندكم وجودًا وعدمًا، وإلى التابعة للحدوث كالتحيُّز ونحوه، ثم ما يَتْبَعُ الحدوثَ يَقَعُ حتمًا غيرَ مقدور.

فإذا تقرَّرَ أنَّ حقيقةَ وجود الألوان كحقيقة وجود الأكوان، وما تُخَالِفُ

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٩٢.

(٢) في الأصل: ذكرها. وما أثبته مناسب للسياق.

الألوانُ لأجله الأكوانَ خارجٌ عن قبيل المقدورات، ومِن مُقْتَضىٰ أصلكم: أنَّ القدرةَ الصالحةَ للشيء صالحةٌ لمثله؛ ولذلك أوجبتُم صلاحَ القدرة علىٰ الحركة لكلِّ حركةٍ تماثلُها، ثم تعدَّيْتُم ذلك والتزمتُم تعلُّقَها بما يضادُّها ويخالفها ـ فيلزمُ علىٰ مَسَاقِ مذهبكم صلاحُ القدرة لكلِّ حدوثٍ.

قال ﷺ: ولم نخترع ذلك مِن تلقاء أنفسنا، بل تلقيناه مِن قول الأئمة، وإنما لنا فَضْلُ تقريرٍ وتعبيرٍ، وإنما أَضْرَبَ عنه الأئمةُ؛ لاعتقادهم وضوحَه.

هذا منتهىٰ كلامِه في هذا الضرب مِن الإلزام.

قلتُ: هذا وإنْ كان لازمًا لِمُثْبِتي الأحوال؛ لقولهم: «إن حقيقةَ الحدوث والوجود لا تختلفُ في المُحْدَثات والموجودات»، فمَنْ نفىٰ الأحوالَ منهم واعتقدَ أن الموجوداتِ والذواتِ تختلفُ بأنفسها وبوجودها؛ فكيفَ يلزمُهم في الحكم بتعلُّقِ القدرة بشيءٍ الحكمُ بتعلُّقِها بما يخالفُها؟! وكيف يستقيمُ مِن أصحابنا ـ لا سِيَّمَا نُفاةُ الأحوالِ منهم ـ أن يُلْزِمُوهم ذلك أو يَسْتدِلُّوا عليهم به؟!

وشيءٌ آخَرُ، وهو أن الاختراعَ والمُخْتَرَعَ واحدٌ عند أصحابنا، وخَلْقُ الجوهرِ هو الجوهرُ، وخَلْقُ العَرَض هو نَفْسُ العَرَض؛ فكيفَ يستقيمُ لهم القولُ بأن حقيقةَ الاختراعِ لا تختلفُ وإن اختلفت المخترَعات؟!

هذا وَجْهُ الاعتراضِ علىٰ هذه الطريقة.

والجوابُ عن ذلك: أن نقول: نحن وإنْ نفينا الأحوالَ، وحَكَمْنَا باختلاف الذوات والموجودات، وحَكَمْنَا بأن الخَلْقَ عينُ المخلوق، وهو تصييرُ (١٦٩/ف) العدمِ وجودًا، وتصييرُ العدمِ وجودًا لا معنىٰ له أكثرَ مِن وجوده

عن عدمٍ، وتلك قضيةٌ تشملُ المحدَثاتِ جُمَعَ - فليس يمتنعُ اجتماعُها في تلك القضية.

والذي يُحَقِّقُ ذلك: أَنَّا عَقَلْنَا ذلك بمقتضًى واحدٍ، وهو القدرةُ القديمةُ، ولم يُوجِبْ تعدُّدَها واختلافَها؛ لتعدُّدِ المتعلَّقات واختلافِها؛ فلم يُثْبِتْ أحدٌ مِن المتكلمين قدرتين قديمتين وأكثرَ لتعدد الأجناس؛ وكذلك القولُ في العلم والإرادة وغيرهما مِن الصفات المتعلِّقة؛ وذلك أنَّ المعلوماتِ وإنْ تَعَدَّدَتْ واختلفت في أنفسها، فهي مِن الوجه الذي هو متعلَّقُ العلم ولأجله كان معلومًا لا اختلافَ فيها. وكذلك الكلام في المقدور والقدرة.

وقد يُجْمَعُ بين العلوم المختلفة بحقيقةٍ واحدةٍ تشملُها، فيقالُ: «العلم: ما يُعْلَمُ به»، ويُجْمَعُ بين الموجودات بحقيقةٍ وحَدٍّ، وذلك الوَجْهُ الذي يقتضي للعلم عالِمًا أو معلومًا لا يختلفُ وإن اختلفت العلومُ واختلفت المعلوماتُ. وكذلك الموجوداتُ يجمعُها حَدٌّ واحدٌ مع اختلاف أجناسها: فمِن وجودٍ هو قديمٌ، ومنه ما هو جوهرٌ، ومنه ما هو عَرَضٌ.

❁ **فإن عارضونا بالكَسْبِ، وقالوا:** إذا تعلَّقَتِ القدرةُ بحركةٍ كسبًا، وجبَ أن يجوز تعلُّقُها بلونٍ أو طعمٍ كسبًا.

❊ **فقال الأصحابُ:** نحن قلنا: الإحداثُ له طريقةٌ واحدةٌ، وهو تبديلُ العدم وجودًا، فإذا صَلَحَت القدرةُ لإحداثِ كَوْنٍ، يَجِبُ صلاحُها لإحداث لونٍ. وقد رَدَدْنَا علىٰ الثَّنَوِيَّةِ القائلين بانقسام الأفعال وإسنادِها إلىٰ قديمين: أحدُهما يفعلُ الخيرَ والثاني يفعلُ الشرَّ، وأَوْضَحْنَا: أنَّ كونَ الشيء خيرًا أو شرًّا يرجعُ إلىٰ المُنْتَفِعِ به والمُسْتَضِرِّ به، فالخيرُ والشرُّ يجمعهما الإبداعُ والإيجادُ، والقدرةُ الكاملةُ يجبُ تعلُّقُها بكلِّ ممكن، وتصوُّرُها علىٰ البعض

يَدُلُّ على حدوثها.

قال أصحابُنا: وليس كذلك الكسبُ، فليس له طريقٌ واحدٌ، بل إنما يصيرُ كسبًا بقدرتين.

قلتُ: وهذا الفَرْقُ مِمَّا لا أَفْهَمُهُ[١]؛ فَلِمَ لا يجوزُ أن يخلقَ اللهُ تعالى لنا قدرةً على لَوْنٍ؟! ولكنَّا إذا طُولبنا بأن القدرةَ الحادثةَ إذا تعلَّقت بالحركة، فَلِمَ لا يجوزُ تعلُّقُها بلونٍ في محلِّ الحركة؟ وما المانعُ من ذلك؟ فنقولُ: هذا مِمَّا لا يُعَلَّلُ، وعليه المحصِّلون[٢].

وهم يوافقوننا على عدم تعليله، ولا جوابَ لهم عنه إلا أن يقولوا: كلُّ ما يَصِحُّ تعلُّقُ القدرة الحادثة به، فالمحلُّ لا يخلو عنه أو عن القدرة عليه إلا بعجز، والعَجْزُ مِمَّا يُحَسُّ ولَسْنَا نُحِسُّ في أنفسنا عجزًا عن اكتساب اللون والطعم ونحوهما. والطِّلْبَةُ بعدُ باقيةٌ عليهم، فيقالُ لهم: فَلِمَ يصِحُّ تعلُّقُها

---

(١) قال الشارح في كتابه الغنية معلقًا على ما سبق: «ولقد قلت في شرح الإرشاد: إن هذا الفرق مما لا أفهمه. وأقول الآن: أما قول شيخنا أبي الحسن: «إن الإحداث له طريقة واحدة»: إنما عنى بذلك: أن الإمكان إنما يتحقق إمكانه بتعلق القدرة المؤثرة به، فالطريق إلى معرفة الجواز والإمكان في الشيء معرفة القدرة القديمة، ولولاها لما تميز الممكنات عن المستحيلات، وبالإمكان واختصاصه بالثبوت تعرف القدرة، وبالقدرة يعرف الإمكان، والطريق إلى معرفة القدرة القديمة الإمكان؛ فإن الموصل إلى معرفة الله الخالق تحقق الجواز في الأمر الثابت. ثم قد أوضحنا أن حقيقة الفعل: مقدور وحد [كذا في المطبوع والمخطوط، ولعلها: وُجد] وأنه سبحانه لا يتغير في ذاته بالفعل والترك، بل معنى إيجاده الشيء وجوده بعد ما تحقق كونه مقدورًا له. وقد قال موحدة الفلاسفة: «تأييس الأيسات عن ليس مما يختص الإله به». وهو ما ذكرناه من تصيير العدم وجودًا. وأما الكسب فإنه المقدور بالقدرة الحادثة مع اتصاف القادرية وتغيره بفعله وتركه وحاجته إلى القدرة القديمة، ولهذا قال الأستاذ أبو إسحاق في القدرة الحادثة: إنها تؤثر لمعنى» ٢/٨٣٢.

(٢) في الأصل: المحصلين.

بالكون وبعضِ الاعتقادات والإرادات، ولا يَصِحُّ تعلُّقها بما عداها؟!

فالوَجْهُ أن يقال: إذا نظرنا نَظَرًا كُلِيًّا عَلِمْنَا أن متعلَّقَ القدرة القديمة مِن الكائنات جوازُها، وذلك لا يختلفُ في الكائنات وإن اختلفت الكائناتُ. وأما الاكتسابُ فليس إيجادًا، وإنما هو اقتدارٌ علىٰ الشيء الذي يُوجَدُ في محلِّ القدرة، والمكتسِبُ مُتَّصِفٌ بخصوص وصفِ ذلك الشيء، وتختلفُ أسماؤها وأوصافُها باختلاف محالِّها.

وهذا معنىٰ قولِ أصحابنا: «إنما يصيرُ كَسْبًا[1] بقدرتين»، فليس[2] فيه ما قدَّمناه؛ حيث قلنا: أثرُ قادرية الإله سبحانه في الكائنات وجودُها فقط وتصييرُ العدم وجودًا، مِن غير أن يعود إلىٰ القديم عائد، ثم قد يكونُ ذلك مُرَتَّبًا علىٰ سبب، وقد يكونُ واقعًا تحت قدرة حادثةٍ.

وقد تَمَسَّكَ الأستاذُ أبو إسحاق بهذه الطريقةِ، واستشهد عليها بالعلم.

ثم قال: فإن عارَضُونا بأن قالوا: أليسَ يتفقُ وجهُ تعلُّقِ العلومِ بالمعلومات علىٰ ما هي[3] عليه المعلومُ؛ فهَلَّا كان تعلُّقُ القدرة بالمقدور كذلك! فقال: هما مِن وَجْهِ ما هو حَدٌّ لهما في كلِّ واحدٍ منهما سواءٌ، وإنما يفترقان فيما ليس بحدٍّ لهما.

فنقولُ: وَجْهُ تعلُّقِ القدرة بالمقدور فيما هو وصفٌ منقسمٌ، وفيما هو حدٌّ متفقٌ، فأما ما هو وصفٌ: فهو أن يُحْدَثَ المعدومُ بها أو يُكْتَسَبَ الموجود بها، وأما ما هو حَدٌّ: فهو أن يكون قادِرًا عليه بها، متمكنًا مِن التصرُّفِ بها في

---

(١) في الأصل: شيئًا. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٣٢.

(٢) في الأصل: ليس. ولعل ما أثبته مناسب للسياق.

(٣) كذا في الأصل. ولعل المناسب: هو.

مقدوره، خارجًا بها عن جملة العجزة، وهذا هو الحدُّ الذي استوىٰ فيه سائرُ القادرين، فأما أن يكونَ أحدُهما مُخْتَرِعًا للعين والآخَرُ بخلاف ذلك؛ فليس مِن الأوصاف اللازمة في تعلُّقِ القدرة بالمقدور.

علىٰ أنَّا لو فَرَّقْنَا بينهما احتمل الفرقُ، وهو أنَّ المعلومَ لَمَّا لم يختصَّ بكونه معلومًا لبعض العلماء: لم[1] يتنوع تعلُّقُ العلمِ[2]، ولَمَّا اخْتُصَّ المقدورُ ببعض القادرين، حتىٰ لم يَسُغ[3] أن يكون عليه قادر سواه[4] ـ بان ووَضَحَ: أن طريقَ تعلُّقِ العلم مما يعمُّ ويشتركُ دون طريق تعلُّقِ القدرة بالمقدور.

قال الإمامُ في آخر هذا الفصل: والدلالةُ إلزامٌ؛ فافهموه.

والأمرُ كما قال.

ثم قال: والذي يَعُمُّ المسترشدَ والمخالفَ طريقان:

* **أحدُهما**: التعرُّضُ للمقدور بين القادرين.

* **والثاني**: دلالةُ العلم والقصد، كما ذكرناهما.

* **فإن قال قائل**: لو سُلِّمَ لكم مقدورٌ بين قادرين؛ فَبِمَ تنكرون علىٰ مَنْ يزعم: أنه مخترَعٌ مقدورٌ للربِّ تعالىٰ على الضدِّ مما ذكرتم؟

* وإنما نفيدُ هذا السؤالَ بمزيد فائدة.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٣٢: ثم.

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٣٢: فإنه ما من معلوم إلا ويجوز أن يعلمه كل عالم، وليس كل مقدور تتعلق به قدرة كل قادر.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٨٣٢: لم يمتنع. وما أثبته هو المناسب.

(٤) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٣٢: كالجسم مثلًا.

فقال الأستاذ أبو إسحاق: إنما علمنا بالإجماع أنَّ ما وقع مقدورًا للباري تعالىٰ فهو خلق له.

قال الإمامُ: هذا وإن كان كما قاله فلا حاجة بنا إليه؛ فإن الدلالة عقلية؛ فإنا نقول: الباري سبحانه قادرٌ علىٰ اختراع مِثْلِ مقدور العَبد؛ فيجب أن يكون قادِرًا علىٰ اختراعه، ولولا ذلك لتناهت مقدوراته، وقد أوضحنا: أن كلَّ اختراعٍ مقدور للباري تعالىٰ يقع مختَرَعًا له لا لغيره.

قلتُ: ولو لم يكن كذلك لكان ممنوعًا من جهة غيره؛ باستبداده بإيقاع ما هو مقدور للربِّ تعالىٰ، ولو ساغ ذلك فليجز تقدير إلهين.

وقلتُ: إذا أراد الربُّ تعالىٰ إيجادَ شيءٍ، فليس يحتاج إلىٰ معالجةٍ ولا سببٍ ولا إحداثِ شيء في نفسه تعالىٰ، بل إذا ثبت كونُ الجائزات مقدورةً له، فإذا وُجِدَ شيءٌ منها فمعنىٰ إيجاده إياها وجودُه؛ إذ كان مقدورًا له فوُجِدَ؛ إذ لا قادرَ لقادريَّته أثرٌ في الصنع والخلق إلا الله تعالىٰ الخالق البارئ المصوِّر.

وقد تكرَّرت مِنَّا هذه النُّكْتة في هذا الباب؛ تأكيدًا وتحقيقًا، هذا هو السرُّ في هذه الطريقة.

وقال أبو الحسن في «اللُّمَعِ»: لا دليلَ يُسْتَدَلُّ به علىٰ أن حركةَ الاضطرار مخلوقةٌ لله تعالىٰ إلا وهو قائمٌ في حركة الاكتساب[1].

ووجه الجمع بينهما: اشتراكُهما في الحدوث ووقوعُهما بخلاف قصد المتحرِّك بهما من أكثر الوجوه؛ والذي يوضح ذلك: أنَّ الحركة الضرورية لم تكن خَلْقًا لله تعالىٰ لجنسها ونوعها ووجودها أو لصفةٍ ترجع إلىٰ غيرها؛

(١) انظر: اللمع للأشعري ص٧٤.

فوجب أن تكون كذلك لصفةٍ تخصُّها، وليس ذلك إلا حدوثُها، والكسبيةُ مشاركةٌ لها في ذلك؛ فشاركتها في محدِثها.

قلتُ: ويمكن أن يقال: الفارقُ بينهما أنَّ إحداهما مقدورةٌ دون الثانية، فيُحتاج إلىٰ إقامة الدليل علىٰ أنَّ القدرةَ الحادثةَ لا تؤثِّرُ، وذلك ما أشار إليه مِن وقوعها بخلاف قصد المتحرِّك بها من أكثر الوجوه، ولو كانت القدرةُ الحادثةُ مُوجِدةً لها لوقعت علىٰ الوجه الذي قُصِدَ.

وقال **الإمامُ** في «**الإرشاد**»: ومما يَعْظُمُ موقعُه عليهم: أنهم قالوا: «القدرةُ الحادثةُ لا يتأتَّىٰ بها إعادةُ ما اخْتُرِعَ بها أوَّلًا»، ومعلومٌ أن الإعادةَ بمثابة النشأة الأولىٰ؛ ولذلك استدلَّ الإسلاميُّون علىٰ اقتدار الربِّ تعالىٰ علىٰ الإعادة باقتداره علىٰ ابتداء الفطرة، وقد نطق بذلك نصُّ التنزيل في مواضع، قال سبحانه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] وقال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

فإذا اعترفت المعتزلةُ بأنَّ القدرةَ الحادثةَ لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادتُه علىٰ الجملة؛ فكذلك ينبغي أن لا تصلحَ لابتداء الخلق. وإن ألزمونا جوازَ تعلق القدرة الحادثة بالمُعَاد التزمناه ولا نُبْعِدُهُ، فإذا أعاد اللهُ تعالىٰ ما كان مقدورًا للعبد؛ فيجوز أن يعيد قدرته عليه[1].

* **فإن قالوا**: القدرةُ الحادثةُ لو صلحت للابتداء والإعادة، لكانت صالحةً لإيقاع أمثاله في الوقت الواحد، وذلك مستحيلٌ.

* **قيل**: متىٰ سُلِّمَ لكم ـ علىٰ مُوجَبِ أصلكم ـ أنَّ القدرة الحادثة تتعلَّقُ

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٩٣.

بما لا يتناهىٰ؟! علىٰ أنه لو سُلِّمَ لكم ذلك فليس فيه مُسْتَرْوَحٌ مِن وجهين:

* أحدُهما: أن الإعادةَ هي[١] عينُ الإنشاء؛ فإن الوجود واحد، وإنما تختلف العبارات عنه في السبب[٢]؛ فليس ذلك عروضًا لإيقاع مثلين غيرين في الوقت الواحد.

* والوجه الثاني: أنه لا يمتنع عندكم إيقاعُ أمثالٍ في أوقاتٍ؛ فجوِّزوا علىٰ قياس ذلك الإعادةَ؛ إذ مِن ضرورتها: أن تقع في غير وقت النَّشأة الأولىٰ. ثم مِن أصلكم: «أن مَنْ كثُرت قُدَرُهُ لا يمتنع وقوعُ الأمثال بها في الوقت الواحد»، (١٧٠/ف) والإعادةُ كما لا تقع بالقدرة الأولىٰ؛ فكذلك لا تقع بقدرة أخرىٰ غير التي تعلَّقت بالنشأة الأولىٰ؛ فلم يبقَ لما قالوه تحصيلٌ.

قال الإمامُ: ومما نُلْزِمُهم أن نقولَ: قد وافقتمونا علىٰ أنَّ ما عدا الوجود من صفات الأفعال لا يقعُ بالقدرة الحادثة مع أنَّها متجدِّدةٌ، كما أنَّ الوجودَ متجدِّدٌ؛ فما الفَصْلُ بين الوجود والصِّفات الزائدة عليه؟

* فإن قالوا: إذا ثبت وجودُ الحركة وَجَبَ عند ثبوت وجودها ثبوتُ أحكامٍ لها، والقدرةُ إنما تُؤَثِّرُ في الجائز دون الواجب[٣].

* قلنا: لا معنىٰ لوجوبها؛ إذ يجوزُ تقدير انتفائها أصلًا إذا انتفىٰ الوجودُ.

* فإن قالوا: المعنيُّ بوجوبها: أنها تجبُ عند ثبوت الوجود.

* قلنا: وكذلك يجب الوجودُ عند ثبوتها؛ فإنه كما يستحيل ثبوتُ

---

(١) في الأصل: وهي. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٣٣.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٨٣٣: الكسب.

(٣) زاد في الإرشاد ص١٩٤: والصفات التابعة للوجود واجبة، فلم تؤثر القدرة فيها.

الوجود[1] دون الصفات التابعة له؛ فكذلك يستحيل ثبوتُ الصفات التابعة دون الحدوث.

فهذه إلزاماتٌ لا حيلةَ للخصوم إلىٰ دفعها.

فأما الضربُ الثالثُ مِن الكلام: فالغرضُ منه التعلُّقُ بالأدلة السمعية، وهي تنقسم إلىٰ ما يُتَلَقَّىٰ مِن مواقع إجماع الأمَّة، وإلىٰ ما يُستفاد مِن نصوص الكتاب.

فأمَّا ما يُتَلَقَّىٰ من إطلاق[2] الأمَّة فأوجهٌ:

منها: أنَّ الأمةَ مجمعةٌ على الابتهال إلىٰ الله تعالىٰ وإبداء الرغبة إليه في أن يرزقَهم الإيمان ويثبتَهم عليه ويجنِّبَهم الكفرَ والفسوقَ والعصيانَ، ولو كانت المعارفُ غيرَ مقدورةٍ لله تعالىٰ، لكانت هذه الدعوةُ الشائعةُ والرغبةُ الذَّائعةُ متعلِّقةً بسؤال ما لا يَقْدِرُ عليه الباري تعالىٰ.

❊ **فإن قالوا:** إنما الرغبةُ محمولةٌ علىٰ سؤال الاقتدار علىٰ الإيمان والإعانة عليه بخلق القدرة.

❊ **قلنا:** هذا ليس بسديدٍ علىٰ أصولكم؛ فإنَّ كلَّ مكلَّفٍ قادرٌ علىٰ الإيمان، والربُّ تعالىٰ لا يسلبه الاقتدارَ عليه؛ فلا وَجْهَ لحمل الدعاء علىٰ ابتغاء موجود؛ إذ الداعي يلتمسُ متوقَّعًا مفقودًا. ثم السلفُ الصالحون كما سألوا اللهَ تعالىٰ الإيمان سألوه أن يجنِّبَهم الكفرَ، والقدرةُ علىٰ الإيمان قدرةٌ علىٰ الكفر علىٰ أصول المعتزلة؛ فلئن كان الربُّ تعالىٰ مُعينًا علىٰ الإيمان بخلق القدرة عليه؛ فيجب أن يكون مُعينًا علىٰ الكفر بخلق القدرة عليه.

---

(١) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٨٣٤، والإرشاد للجويني ص١٩٤: الحدوث.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٨٣٤: إجماع.

ويقوىٰ موقعُ هذا الإلزام إذا فرضنا الكلامَ فيمن عَلِمَ اللهُ تعالىٰ منه أنه إذا أَقْدَرَهُ كَفَرَ، فإذا أَقْدَرَهُ والحالةُ هذه؛ فهو بالإعانة علىٰ الكفر أحقُّ منه بالإعانة علىٰ الإيمان.

ومِن دعوات الأنبياء في ذلك: قولُ إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وقولُ إبراهيم: ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥][1].

وقولُ يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ...﴾ إلىٰ أن قال: ﴿ذَٰلِكَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [يوسف: ٣٧ ـ ٣٨]، يعني: هذه الهدايةَ والأدلةَ، وقال الله تعالىٰ: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧]، والهدايةُ المضافة إلىٰ الله تعالىٰ: ما يقعُ بها الاهتداءُ، كما قال تعالىٰ: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: ١٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].

ولَمَّا نظر إبراهيمُ عليه السلام إلىٰ الكوكب والشمس والقمر ـ إمَّا مُستدِلًّا وإما مُعَلِّمًا قومَه الاستدلالَ ـ قال في أثناء نظره: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧]، ثم لَمَّا هداه الله تعالىٰ إلىٰ معرفته ووحدانيَّته فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ...﴾ [الأنعام: ٧٩] ـ قيل له: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾ [الأنعام: ٨٣]، يعني: تعلُّمَ التوحيد والحُجَجِ الدالَّةِ عليه.

فثبت بهذه الجملة: أنَّ الهدايةَ وشَرْحَ الصدر مِن أعظم نِعَمِ الله تعالىٰ

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٩٥.

على المؤمن، وأن سلفَ الأمة وخَلَفَها عَدُّوا الإيمانَ مِن أعظم النعم؛ ولذلك قال في تعليم عباده الدعاءَ: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧].

قال الإمامُ: ومما نتمسَّكُ به؛ تلقِّيًا مِن إطلاق الأمة وإجماع الأئمة: أنَّ المسلمين قبل أن يَنْبُغَ أهلُ القدر كانوا مجمعين على أنَّ الربَّ سبحانه مالكُ كلِّ مخلوقٍ وربُّ كل محدَث، ومِن المستحيل أن يكون الباري تعالى مالكَ ما لا يَقْدِرُ عليه وإلهَ ما لا يُعَدُّ مِن مقدوراته، ولا بُدَّ لكلِّ خَلْقٍ مِن ربٍّ ومالكٍ، وإذا كان العبدُ خالِقًا لأعمال نفسه لزم أن يكون ربَّها وإلهَها؛ مِن حيث يَسْتَبِدُّ بالاقتدار عليها، وهذه عظيمةٌ في الدِّين لا يَبُوءُ بها موفَّقٌ.

وقد دلَّ عليه فحوى التنزيلِ، فإنه تعالى قال: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]. وحقيقةُ المِلْكِ: الاقتدارُ مع ارتفاع الموانع عند المعتزلة، والمالكُ للشيء على أصول أهل الحقِّ: مَنْ يجوزُ له فعلُه والتصرُّف فيه إذا كان قادِرًا. والغرضُ مِن هذا: توبيخُ المعتزلة، وقالوا[1]: «ليس يقدر اللهُ تعالى على أفعال الخلائق»؛ فإذًا ليس يملكُها على قَوْدِ هذا القول. ومَنْ قال منهم: «إنه قادرٌ على أفعال العباد والحيوانات»؛ فيلزمهم أن يقولوا: «إنه سبحانه ممنوع عن إيجاد مقدوراتِه بفعل العباد مقدوراتهم».

قال: ومِمَّا يُتَلقَّى مِن هذا المأخذ: أن نقول: المعرفةُ والقربات والطَّاعات أحسنُ من خلق الأجسام وأعراضها التي ليست من قبيل الطاعات، فلو اتَّصَفَ العبدُ بالاقتدار على المعارف وفعلها، لكان أحسنَ خَلْقًا مِن ربِّه ولكان أولى بإصلاح نفسه وإرشادِها وإنقاذِها من الغيِّ والمعاطب من ربِّه. ومَنْ زعم أنَّ

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: إذ قالوا.

العبدَ أصلحُ لنفسه من ربِّه ؛ فقد راغمَ إجماعَ الأمة وفارق الملَّةَ.

❊ **فإن قالوا:** لولا القدرةُ على الإيمان لَمَا تمكَّن العبدُ من خلق الإيمان ؛ فالقدرةُ إذًا أصلحُ وأحسنُ.

❊ **قلنا:** مضمونُ ذلك يُلْزِمُ صاحبَ هذه المقالة أن يجعل القدرةَ على الكفر شَرًّا من الكفر ؛ مِن حيث لا يتمكَّنُ من الكفر إلا بها ، والقدرةُ صالحةٌ للضِدَّينِ ، وليست بأحدهما أولى منها بالآخر ، فلئن كان الربُّ تعالى مُصْلِحًا عبدَه بالاقتدار على الإيمان ؛ فليكن مُفْسِدًا له بالتمكُّن من الكفر.

ومِمَّا يقوى التَّمَسُّكُ به مِن مواقع الإجماع: اتفاقُ الأمَّة على اقتدار الربِّ سبحانه على استيفاء حقوقه مِن المردةِ والطُّغاة ، وأصلُ المعتزلة مُراغِمٌ لذلك ؛ فإن الطاعات حقُّ الله تعالى على المكلَّفين ، ثم الأمرُ في أداء ذلك إليهم ، فإن دعتهم الدَّواعي إلى إيفائها وَفَوْهَا ، وإن صرفتهم الصوارفُ عنها امتنعوا ، ولا يتَّصفُ الربُّ تعالى بالاقتدار على تحصيل حقوقه منهم على الوجه الذي أراده[1].

فأما نصوصُ الكتاب: فمنها: قولُه تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ، والآيةُ تقتضي تفرُّدَ الربِّ سبحانه بخلق كل مخلوق ، والاستدلالُ بها يعتضدُ بأنَّا نعلم أن فحواها يتضمَّن التمدُّحَ بالخلق والاختراع والإبداع والتفرُّدِ بخلق كل شيء ، ولو كان غيرُه خالقًا مبدعًا لَلَغِيَ التمدُّحُ بالخلق ، ولساغ من العبد أن يتمدَّحَ بأنه خالقُ كل شيء ، ومرادُه: أنه خالق بعض المخلوقات.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٣٦: ومن يرى في ملكوته ما يكرهه ويأباه ، يكون مغتمًّا حزينًا ، ويتعالى الله عن ذلك.

❊ **فإن قالوا**: هذا الذي تمسَّكتُم به عمومٌ، وللعلماء في الصيغ العامة مذهبان:

❊ **أحدُهما**: جَحْدُ اقتضاء الألفاظ للعموم.

❊ **والثاني**: القولُ بالعموم مع المصير إلىٰ تعرُّضه للتأويل، وكلُّ ظاهر متعرِّضٌ لجهات الاحتمالات؛ فلا يسوغ التمسُّكُ به في القطعيَّات.

❊ **قلنا**: لم نتمسَّك بمحض الصيغة حتىٰ أوضحنا اقترانَها بإرادة التمدُّح، وبينَّا: أن ذلك مفهومٌ مِن مقتضىٰ الآية علىٰ قَطْعٍ، ولا يستمرُّ حَمْلُ الآية علىٰ الخصوص مع ما استيقنَّاه مِن التمدُّح، وإن لم يُستفد العمومُ مِن مجرَّد الصيغ فهو مُتَلَقًّىٰ من القرائن. وعلىٰ هذا الوجه يُسْتَدَلُّ بقوله تعالىٰ: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وهذه الآيةُ نصٌّ في محلِّ النزاع.

❊ **فإن قالوا**: هي متروكةُ الظاهر، وكذلك الذي استدللتم به قبل؛ فإن الظاهرَ في الآية يقتضي كونَ الربِّ تعالىٰ خالقَ كل شيء، واسمُ «الشيء» ينطلق علىٰ القديم والحادث.

❊ قلنا: المخاطِبُ المتكلِّمُ في هذه المواقع لا يدخل تحت قضية الخطاب، ونظيرُ ذلك قول القائل: «لا يلقاني خصمٌ مِنْطِيق ولا جَدِلٌ ذو تحقيق إلا أفحمتُه»؛ فلا يتوهم عاقلٌ دخولَ هذا المخبِرِ عن نفسه تحت مُوجَب كلامه؛ حتىٰ يُقَدَّر كونُه مفحِمًا نفسَه. ولا تَنْدَرِئُ قواطعُ النصوص بالرَّوغان والحِيَل.

ويُسْتَدَلُّ بكلِّ آية في كتاب الله تعالىٰ دالَّةٍ علىٰ تمدُّح الباري سبحانه

بكونه قادِرًا على كل شيء.

ولا معنى لذلك عند المعتزلة؛ فإن المعنيَّ بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]: أنه قادرٌ على أفعال نفسه وليس مقتدرًا على أفعال غيره، وإذا كان الأمر كذلك، فالعبد أيضًا قادرٌ على كل شيء على هذا التأويل، (١٧١/ف) ويبطل تمدُّح الربِّ سبحانه عند التحصيل[1].

وقد قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا﴾ [المائدة: ١٧ - ١٨]، وقال في موضع: ﴿وَمَا فِيهِنَّ﴾ [المائدة: ١٢٠]، وأفعالُ العباد مما بينهما وفيهما.

ويُستدلُّ بقوله تعالى: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٞ فِي ٱلۡمُلۡكِ﴾ ثم قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ [الفرقان: ٢]، وأعمالُ العباد مِن ملكه سبحانه، ومَنْ قال: «إنَّ غيرَ الله تعالى خالقٌ ومالكٌ» فقد جعل لله تعالى شريكًا أيضًا.

ويُسْتدَلُّ بقوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡ﴾ [الروم: ٢٢]، ولا خلافَ أنَّ المرادَ بالألسنةِ اللُّغاتُ، وقَرَنَ بينها وبين الألوان في كونها من آيات الله تعالى، فَرَّقوا[2] فجعلوا الألوانَ من آيات الله تعالى، وزعموا أنَّ اللغاتِ ليست من مقدورات الله تعالى.

واستدلَّ أصحابُنا بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

قالوا: و«ما» إذا اتَّصل بالفعل المضارع يجعلُه في حكم المصدر؛ فكأنه

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٩٦.

(٢) كذا في الأصل. ولعل المناسب: «ففرقوا». والضمير يرجع إلى المعتزلة.

قال: والله خلقكم وخلق أعمالَكم.

قلتُ: وليس في الآية كبيرُ حُجَّةٍ لنا في هذه المسألة؛ فإن إبراهيم عليه السلام وبَّخ قومَه؛ إذ كانوا يعبدون ما ينحتون مِن الخشب ويُصَوِّرونه تصوُّرَ الأصنام؛ فقال لهم: أتعبدون ما تنحِتون والله خلقكم وخلق الأصنامَ والخشبَ والأحجارَ التي تعبدونها ووقعت أعمالُهم فيها[1]، كقوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: ١١٧]، أي: ما وقع إفكُهم وسحرهم فيه، وهي الحبالُ والعِصِيُّ.

ولو كان المرادُ بقوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أعمالَهم التي وقعت في محلِّ قدرتهم مِن الشرك ونحت الأصنام، لبطل توبيخُه ﷺ إياهم؛ فإنَّ التقديرَ: «أتعبدون الأصنام بعد ما تنحتونها، والله خلقكم وخلق أعمالَكم مِن الشرك وتعظيم الأصنام»؛ فلم ينتظم هذا التوبيخ إذًا ولم يستقم!!

فأما شُبَهُ المعتزلة فهي منقسمة إلىٰ: مدارك العقول ومآخذ السمع.

❊ **فَمِمَّا تمسَّكوا به مِن مدارك العقول:** أن قالوا: العاقلُ يميِّزُ بين مقدوره وبين ما ليس بمقدورٍ له، ويدركُ تفرقةً بين حركاته الإراديَّةِ وبين ألوانه التي لا اقتدار له عليها. ووجه الفصل بين القبيلين: أنه يصادفُ مقدورَه واقعًا علىٰ حسب قصوده ودواعيه، ولا يقع منه ما لا يقع علىٰ حَسَبِ انكفافه وانصرافه، فإذا صادفَ الشيءَ واقعًا علىٰ حسب قصده وداعيته لم يَسْتَرِب في وقوعه به، ثم لا يقعُ به إلا الحدوثُ؛ فليكن العبدُ مُحْدِثًا لفعله، ولو كان فعلُه غيرَ واقعٍ به، لكان بمثابةِ لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته.

❊ **قلنا:** هذا الذي عوَّلتُم عليه دعاوىٰ غيرُ مقرونة بالأدلَّة؛ فأما قولكم:

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٣٧: وخلق الأصنام التي وقعت أعمالكم فيها.

«إن المقدور يقع على حسب الداعية والقصد» فباطلٌ مِن أوجه، أقربُها: أن ذلك لا يَعُمُّ الأحوالَ ولا يشملُ جميعَ الأفعال، بل الأمر فيه على الانقسام، فَرُبَّ فعلٍ يقع على حسب القصد، ورُبَّ فعلٍ لا يقع على حسبه؛ فإن أفعالَ الغافل الذَّاهل غيرُ واقعةٍ على حسب قصده ودواعيه، وكذلك ما يصدر من النائم والمغشيِّ عليه من الأفعال.

فإذا لم يطَّرد ما قالوه في جميع الأفعال؛ فوقوعُ بعضها على حسب الدَّاعية لا يدلُّ على كونه واقعًا بالعبد[١]؛ فإنه قد يقع الشبعُ والريُّ عن الأكل والشرب، وكذلك اكتسابُ الثوب ألوانًا مقصودةً عند الصبغ، وفهمُ المخاطب عند الإفهام، وخجلُه ووجلُه عند التخجيل والتهويل، ثم هذه الأفعالُ مع وقوعها على حسب القصود ليست أفعالًا لذوي الدَّواعي والقصود.

ثم نقولُ: من اعتقد أن لا خالقَ إلا الله تعالى، فلا تدعوه داعيةٌ إلى الخلق، ولا يصح مع هذا الاعتقاد القصدُ إلى الإحداث، فأفعالُ معظم الخليقة غيرُ واقعةٍ على حسب القصد؛ فإن المقصودَ الواقع بالعبد[٢] عند الخصوم الحدوثُ، وإذا وضح أنَّه غيرُ مقصودٍ من الذين ذكرناهم، بطل استرواحُهم إلى الدواعي، وفسد ما عوَّلوا عليه مِن الدَّعاوي[٣].

ثم نقولُ: لا يبعدُ عندكم أن يخلق اللهُ تعالى في العبد أكوانًا ضروريَّةً، ويخلقَ فيه دواعي ضروريَّةً إليها على الاطراد[٤]، ولو كان الأمرُ كذلك لكانت الأفعال واقعةً على حسب الدَّواعي، ثم لا يُقْضَى والحالةُ هذه بكون الأكوان

(١) في الغنية ٢/٨٣٨: بالقصد.
(٢) في الغنية ٢/٨٣٩: بالقصد.
(٣) في الأصل: الداعي. والتصحيح من الإرشاد ص٢٠٢.
(٤) في هامش الأصل: الاضطرار.

الضرورية الواقعةِ على حسب الدَّواعي أفعالاً لذوي الدَّواعي؛ فبطل ما عوَّلوا عليه من كل وجهٍ.

هذا ما ذكره الإمامُ في هذا الطرف(١).

وأنا أزيدُه تقريرًا فأقولُ: دعواكم: «أنَّ حدوثَ المقدور يقعُ على حسب القصد» باطلةٌ لا محصولَ لها؛ فإنَّ نُفاةَ الأعراض لا يقصدون إلى إحداثِ أعمالٍ هي أغيارٌ لهم، ولا يتَّصفون بالدَّواعي إليها مع تصميمهم على اعتقاد نفي الأعراض؛ فكما(٢) لا يُتصوَّرُ ممن يعتقد أن لا محدِث إلا الله تعالى القصدُ إلى الإحداث، كذلك لا يُتصوَّرُ ممن ينفي الأعراضَ القصدُ إلى إحداثِها.

* **فإن قالوا:** هما يَقْصِدان إلى الفعل على الجملة، وهذا القَصْدُ كافٍ في تحرير الدَّليل.

* **قلنا:** إن اجتزأتُم بذلك فقد اعترفتُم ببطلان عمدتكم؛ فإن القادرَ مِنَّا على التحرُّك يتخصص قصده ودواعيه بأن يتحرَّك، ثم كونُه متحرِّكًا عندكم غيرُ واقعٍ بالقدرة، بل هو حكمٌ معلولٌ بالحركة، والواقعُ بالقدرة حدوث الحركة على زعمكم، ثم الحركةُ تُوجِبُ كونَ المحلِّ متحرِّكًا، فالذي تعلَّق به القصدُ غيرُ مقدور، والمقدورُ غيرُ مقصود وليس إليه داعيةٌ.

ثم نقولُ: قد أوضحنا في أثناء أدلَّتنا: أنَّ معظمَ الأفعال لا تقعُ على حسب القصد والدَّواعي؛ فإن الإنسانَ إذا أراد تحريكَ يده في جهةٍ مخصوصةٍ على حدٍّ مضبوطٍ عنده، فلا تتأتَّى الحركاتُ في تلك الجهة المعيَّنة مِن غير

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٠٠.
(٢) في الأصل: كما. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٣٩.

تصوُّرِ انحرافٍ عنها ومزيدٍ على المقصود من الحركات فيها.

وآيةُ ذلك: أن مَنْ أراد أن يخطَّ خطًّا مستقيمًا بأصبعه، فقد لا يتأتَّى له ذلك على مُوجَب قصده، بل يعسر عليه، ولو تحامل على حجرٍ فرماه فاندفع الحجر في جهةِ حركته، وأصاب موضعًا معيَّنًا، فلو أراد دفعَ حجرٍ آخر في مثل حجم الأول في تلك الجهة بعينها، فربَّما لا يصادفُ ذلك إلا كرةً مِن كَرَّاتٍ على نُدور.

ولَسْنَا نتمسَّكُ بحركات الحجر؛ مصيرًا إلى اعتقاد وقوعها كسبًا لدافع الحجر، ولكنَّ الحجرَ على مستقرِّ العادة يندفع في جهة حركات الدافع واعتماداته، فإذا لم يَسْتَدَّ الحجرُ استبان مِن مَيْلِهِ مَيْلُ اليدِ الدافعة. ويطَّردُ هذا في جملة الصناعات المترتِّبة على الأسباب المقدورة للعباد في استمرار العادات.

والمشتدُّ في عَدْوِه إذا رامَ وقوفًا لم يتمكَّن منه بحيث يريد، بل يخطو خطواتٍ بعد هذه الخطوات ثم يعرُجُ ويقفُ، والأجفانُ تتحرَّكُ انطباقًا وانفتاحًا على الدُّؤوب حركاتٍ مقدورةً، وكذلك حركاتُ اللسان واللهوات عند النطق والتعبير، وقَلَّ ما يُتصوَّرُ أمرُ هذه الحركات على حسب المقصود.

* **فإن عادوا فقالوا:** المكتسِبُ يفرقُ بين كسبه وبين ما ليس بكسبٍ له ولا مقدورٍ له بوقوع الكسب به.

* **قلنا:** بل إنما يفرقُ بين حالتيه؛ لكونه قادِرًا في إحداهما غيرَ قادِرٍ في الأخرى؛ فترجعُ[1] التفرقةُ إلى ثبوت الحالة المعلَّلة وانتفائها، وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون مع القطع بأن العلم والظن لا يؤثران في متعلَّقهما.

---

(١) في الأصل: فتفرقة. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٤٠.

والجوابُ الآخَرُ: ما أوضحناه فيما تقدَّم مِن أنَّ التفرقةَ إنما ترجع إلىٰ وقوع الكسب مع قدرته في مجرىٰ العادة، أو إلىٰ وقوع صفةٍ وحالةٍ هي مِن أثر القدرة، والربُّ سبحانه قد يفعل في الإنسان حركةً ولم يخلق له عليها قدرةً؛ فيتَّصفُ الإنسان بها، غيرَ أنه لا يجد في نفسه اقتدارًا عليها ووقوعًا لها تحت قدرته.

وأيضًا: فإنها بأوصافٍ مخصوصةٍ تختلف أسماؤُها باختلاف مَحَالِّها؛ فمرَّةً يكونُ آخِذًا ومرَّةً يكونُ مُعْطِيًا ومرةً يكونُ باطشًا ضارِبًا قاتِلًا، وإذا كانت الحركةُ في الرِّجْلِ تكونُ خطوةً ومشيًا ووطئًا ورقصًا، وتلك الحركاتُ مع اختلافها نجدها واقعةً تحت قدرته.

ثم نقولُ: لِمَ زعمتُم أنَّ مِن ضرورة تعلُّق القدرة بالمقدور: وقوعَ المقدور بها؟ ولو اقتصرنا علىٰ هذه الطِّلْبَةِ لم يجدوا محيصًا عنها.

علىٰ أنَّا نقولُ: ليس يقعُ بالقدرة عندكم إلا الحدوثُ، ثم لا معنىٰ للحدوث والوجود إلا ثبوتُ الذات وتحققُها، والذواتُ ثابتةٌ علىٰ خصائص أوصافها عدمًا، والذي يطرأ لدىٰ الحدوث مِن التحيُّز وقبول العَرَضِ وقيامه بالمحلِّ، فإن ذلك واجبٌ عندكم ثبوتُه عند الحدوث، ثم الحدوثُ المقدورُ زائدًا علىٰ الذات وخصائصها وتوابعها غيرُ معقولٍ أصلًا.

❊ **فإن قالوا**: إذا لم تُثْبِتُوا في الشاهد محدِثًا لأفعالكم، لم يستقم لكم في إثبات المحدِث في الغائب دليلٌ؛ فإنا إنما نتوصَّلُ إلىٰ دَرْكِ الأحكام غائبًا بثبوت ما يشاركها في الشاهد علىٰ جملة أو تفصيل.

❊ **ومَنِ اسْتَدَّ فكرُه ونظرُه عَلِمَ أنَّ** (١٧٢/ف) الواقعَ من العباد علىٰ حسب

قصودهم ودواعيهم واقعةٌ بقُدَرِهم ؛ فيعلم أنَّ ما لا يقعُ على حسب قصود العباد ودواعيهم من الحادثات ؛ فلا بُدَّ مِن وقوع ذلك على حسب قصدِ محدِثٍ سوى العباد.

واعلم أنَّ مُعَوَّلَهم في هذه الشبهة على وقوع الأفعال شاهدًا على حسب القصود والدَّواعي ، وقد نقضنا عليهم ذلك بما فيه مَقْنَعٌ.

ثم نقولُ: متى سُلِّمَ لكم أن لا طريقَ إلى إثبات المحدِث غائبًا إلا إثباتُه شاهدًا ؟! وهل النزاع إلا في ذلك؟ ونحن قد أثبتنا طُرُقًا في صدر الكتاب مُوصِلَةً إلى العلم بصانع العالم مِن غير التفاتٍ إلى الشاهد. ولو كان العلمُ بالمحدِث غائبًا يتوقفُ على العلم بالمحدِث شاهدًا ، لَمَا ساغَ إثباتُ مُحْدِثٍ للأجسام في الغائب ؛ مِنْ حيثُ لم نجد لها محدِثًا في الشاهد.

وقد علمتُم أنَّ النَّظَّامَ وثمامةَ ومعمَرًا والناشيَ والجاحظَ وأتباعَهم يعتقدون المحدِثَ غائبًا مِن غير اعتبارٍ بالمحدِث شاهدًا ، وقد أومأنا إلى مذاهبهم في صدر هذا الباب.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أنَّ اعتقادَ المعتزلة في كون الواحد منَّا مخترِعًا محدِثًا غيرُ مُتَلَقًّى مِن دعوى الضرورة ؛ فلا يبقى إلا النظرُ والعلمُ بكون الواقع على حسب القصد فعلًا للفاعل مِنَّا مستندًا إلى أصلٍ مدلولٍ عليه أو معلومٍ على الضرورة ، فإنْ تعيَّنَ في العلم بكون الباري تعالى محدِثًا إسنادُه إلى أصل في الشاهد ؛ فليتعيَّن في العلم بكون الواحدِ منَّا محدِثًا إسنادُه إلى أصلٍ آخر ، وذلك يَجُرُّ إلى التَّسلسل ، وإن ساغ العلمُ بكون الواحد منَّا خالقًا مِن غير استشهادٍ بأصلٍ ، فما المانعُ مِن ذلك في حكم الباري ؟

ولا اكتراثَ بما نُقِلَ عن أبي عبد الله الملقَّبِ بـ: «جُعَلٍ» ؛ حيث ادَّعى

أنَّ كونَ الواحد منَّا خالقًا معلومٌ ضرورةً.

وهذا ـ إن صحَّ نقلُه منه ـ مِن أصدق الدلالات على جهله، وأوَّلُ ما فيه أنَّه قطعَ ببطلان كلِّ ما تتمسَّكُ به مشيختُه؛ إذ لا مساغَ للحِجَاجِ في الضرورات.

على أنَّا نقولُ: إن ادَّعى هذا الرجلُ عِلْمًا هَجْمِيًّا لا مُدْرَكَ له، فذلك حماقةٌ منه، وإن ادَّعى عِلْمًا قطعيًّا صادِرًا عن البحث، فإن كان الذي أوصله إلى هذا العلم دعواه أنه واقعٌ على حسب القصد، فقد أبطلنا دعواه طردًا وعكسًا؛ فإنَّ حركاتِ الأجفان واللسان في الكلام والطَّعام وحركاتِ أيدي المحترفين أكثرُها غيرُ واقعةٍ على حسب القصود، مع كونها مكتسبةً عندنا ومخلوقةً لهم عند هذا القائل. ولا مُتَشَبَّثَ له فيما ادَّعاه غيرُ ذلك، وذلك مما لا تعويلَ عليه.

ثم نقولُ لهم: قُصَارى كلامكم يعود إلى أنَّ مَنْ لم يعرف المحدِث شاهدًا لم يتمكَّن من معرفته غائبًا. وهذه الطريقةُ لو اطَّردت لقادت طارِدَها إلى الدَّهر والإلحادِ؛ فإن قائلًا منهم لو منع ثبوتَ بَشَرٍ مِن غير نطفةٍ؛ مصيرًا منه إلى التَّمَسُّكِ بالشاهد وامتناعًا من ثبوت ما لم يثبت له في الشاهد نظيرٌ محسوسٌ إلى غير ذلك من الأمثلة؛ فكيف الانفصالُ عنه؟!

* ومِمَّا تمسَّكوا به ـ وهو مِن أعظمِ تخييلاتهم ـ أن قالوا: العبدُ مطالَبٌ مِن ربِّه بالطاعة، ويستحيلُ في العقول أن يُطالَبَ العبدُ بما لا يقع منه.

قالوا: والمقدورُ عندكم بمثابة القدرة في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما واقعٌ بقدرة الله تعالى، وليس إلى العبدِ من إيقاع المقدورِ شيءٌ، فما المطلوبُ؟ وما الطلبُ؟ وما الفرقُ بين مطالبةِ الله تعالى عبدَه بألوانه وأجسامه وبين مطالبته بأفعاله؟

وربَّما قرَّروا هذه الشبهةَ وقالوا: لَسْنَا نُلزمكم الآن أمرًا يتعلَّقُ بتقبيح العقل وتحسينه، ولكنَّ أهلَ الملل متَّفقون على أنَّ ما يؤدِّي إلى حمل كلام الربِّ سبحانه على التناقض والخروج عن الإفادة باطلٌ، ومِنْ لَغْوِ الكلام: أن يقول القائل لمن يخاطبُه: «افعل ما أنا فاعلُه، وأَبْدِعْ ما أنا مُبْدِعُهُ»(١).

وقد يزيدون لِمَا قالوه تقريرًا بالاستشهادِ بآياتٍ من القرآن دالَّةٍ على أنَّ العباد مأمورون ومنهيُّون، وموبَّخون على تَرْكِ ما أُمِروا به توبيخَ مَنْ أعرض عن فعل ما أُمِرَ به قصدًا واختيارًا، ومحرَّضون على فعل ما أُمِروا به تحريضَ مَنْ يتمكَّنُ مِن الفعل ويَستبِدُّ به. وذلك مثلُ قولِه تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ...﴾ الآيَةَ [النساء: ٣٩]؛ فبيَّن سهولةَ ذلك عليهم لو أرادوه، وقولِه تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ [النساء: ٦٦]، ونحوِ ذلك من الآيات التي لا تُحصى كثرةً.

قالوا: ومَنْ لم يفرِّق بين أمر التسخير مثل: قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾ [الأعراف: ١٦٦] وقوله تعالى: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١]، وأمر التعجيز مثل: قوله تعالى: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: ٣٨]، وأمر التكوين مثل: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن﴾ [البقرة: ١١٧]، وبين أوامر الطلب مثل: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، و﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ـ كان مُرَاغِمًا للبديهة.

※ **قال الإمامُ:** واعلم أنَّ هذه الشبهةَ مِن أقوى ما يتمسَّكون به في معتقدهم؛ ومِن هذا جَبُنَ بعضُ الأصحاب؛ فأثبت للقدرة الحادثة أثرًا، وهذه الطريقةُ مُعَدَّةٌ عند مثبتها ومعتقدها لدفع هذا السؤال وما يضاهيه، فإن جرينا

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٠٣.

عليها وحكمنا بأنَّ للقدرة الحادثة أثرًا فذلك هو المطلوب، وهو صفةٌ قائمةٌ زائدةٌ على وجود المكتسَب وحدوثه، وهذه الصفةُ عند هؤلاء بمثابة الوجود عند المعتزلة القائلين بأن المعدوم شيء وذات على خصائص الصفات، (فالواقع بالقدرة هو الوجودُ وهو حالٌ وصفةٌ)[1].

والصحيحُ المرضِيُّ عندنا: نَفْيُ أثر القدرة الحادثة كما سبق، غيرَ أنَّنا لا نُسَلِّمُ للخصوم أنَّ القدرةَ الحادثةَ لا أثر لها على الإطلاق؛ فنكون مُتَهَدِّفين لالتزاماتهم متعرِّضين لها؛ فالوجه في ذلك ما قدَّمنا: مِن أنَّ كون الكسب كسبًا واقعٌ بالقدرة الحادثة على الوجهين اللذين ذكرناهما؛ فإن الكسب لا يتصوَّر وقوعُه كسبًا إلا بالقدرة الحادثة؛ فإن العاجز الذي لا قدرة له على الفعل المأمور به ولا على ترك المنهيِّ عنه غيرُ مطالبٍ بالفعل ولا بالترك على الصحيح من المذهب، وإذا قَدَرَ على أحد الضِّدَّين فهو مُتَهيِّئ للاقتدارِ على الضِدِّ الثاني؛ فتتأتَّى له الخِيَرَةُ إذ ذاك، وذاك موردُ التكليف.

فلا يتوجَّه التكليفُ إلا على قادرٍ على ما أُمِرَ به فاعلٍ له، أو قادرٍ على ضِدِّ ما أُمِرَ به تاركٍ له؛ فيجد نفسَه على حالٍ وصفةٍ لو[2] أراد الطاعةَ قَدَرَ عليها، ولو أرادَ ضِدَّها تمكَّنَ منه، وإذا قَدَرَ عليه وتمكَّن منه وأَحَسَّ مِن نفسه حالةَ القادرِين وُجِدَ الفعلُ بحيثُ قدرتُه؛ فلا يُتَصَوَّرُ ثبوتُ قدرته إلا مع الأثر، كما أوضحناه فيما سبق.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٤٤ بدل ما بين القوسين: وإنما الواقع بالقدرة الحدوث والوجود، فدعواهم علينا تناقض الطلب تبطلها هذه المقالة. فنعارضهم ونقول: ما المطلوب؟ وما الطلب في هذه الصورة؟ ذات الحركة ونفسها وخصائصها أم غير ذلك؟ فمن نفى الحال منهم فلا جواب له عن هذه المعارضة، ومن أثبت الحال منهم فسيقولون: إنما المطلوب الحدوث والوجود، وهو حال ثابتة وصفة زائدة على ذات الحركة.

(٢) في الأصل: ولو. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٤٤.

ولا فَرْقَ بين هذه الحالة في تيسير الفعل وحصوله وبين حاله إذا توجَّه الأمرُ عليه بالأفعال المرتَّبة على الأسباب في مجاري العادات، نحو: حصولِ الفهم عند الإفهام، وحصولِ الإدراكات والعلم بالمدركات، وهذا عند التهيُّؤ لها وحسن الإصغاء وفتح الأجفان وحصول الألم واللذَّة واللون عند الضرب وعند الصبغ ونحو ذلك.

وهذا القدرُ كافٍ في الجواب، وبه يحصل شفاءُ الغليل.

فكيفَ يستقيمُ القولُ بأن القدرةَ الحادثةَ لا أثرَ لها مع اعتقاد استحالة ثبوتها دون الأمر؟! فقد يتصوَّرُ الأكل والشربُ دون الشِّبَعِ والرِّيِّ، ويتصوَّرُ الضربُ دون الألم للمضروب، ويستحيلُ ثبوت القدرة دون وقوع المقدور[1].

فإذا قلنا: «القدرةُ الحادثةُ لا تؤثِّر»؛ فالمعنيُّ بها: أنَّها لا تَسْتَبِدُّ بالتأثير، وإذا قلنا: «إنها تؤثِّر»؛ فالمعنيُّ به: أنها لا توجد إلا مع الأثر، هذا هو الصحيح، وقد يقال: «إنها تؤثر في إثبات صفةٍ وحالٍ»؛ ويَعْتَضِدُ ما قلناه بما أقمنا مِن الأدلة على أن لا خالق إلا الله تعالى مع ذكرنا مناقضات الخصوم.

عُدْنَا إلى حكاية كلام الإمام[2]. (١٧٤/ف)

قال الإمامُ رحمه الله: وسبيلُنا أن نُفَاتِحَ المعتزلةَ بعكس هذه الشبهة عليهم مِن أوجهٍ:

منها: أن نقول: مِن أصلكم: أنَّ المعدومَ شيءٌ وذاتٌ على خصائص الصفات، فما معنى المطالبة بإثباتِ جوهرٍ ثابتٍ؛ إذ لا معنى لكون المعدوم

---

(١) كذا إيراد العبارة في الأصل، ولا تخلو من إشكال؛ فلعل في العبارة سقطًا.

(٢) هنا نهاية الجزء الأول من الأصل، المكون من جزأين في مجلد واحد. وفي بداية الجزء الثاني عبارة: «بسم الله الرحمن الرحيم لا إله إلا الله عدة للقاء الله عز وجل».

موجودًا إلا أنه ثابتٌ ذاتٌ لها خصائص الصفات؟

وهذا الذي ألزمناهم يُبْطِلُ عليهم معنى الخلق والإبداع في حكم الله تعالىٰ، فمَنْ أنكرَ الأحوالَ من المعتزلة فلا مطمع له في الانفصال عمَّا ذكرناه.

ومَنْ قال بالأحوال من المنتمين إلىٰ الاعتزال، فرُبَّما يقولون: «إنما المطلوبُ هو الحدوث أو الوجود وهو حالٌ متجدِّدة للذات».

وهذا الذي قالوه محالٌ؛ فإن الحال لو كانت تُفْرَدُ بالإثبات عن الانتفاء لكانت ذاتًا؛ إذ كلُّ ما يتخيَّل منتفيًا ثم يعتقد تجدُّدُه علىٰ ذاتٍ واقِعًا بالقدرة علىٰ حياله وانفراده؛ فهو ذاتٌ. ولو ساغ صَرْفُ أثر القدرة إلىٰ الحال، لجاز أن يقال: «إذا سَكَنَ الجوهرُ عن تحرُّكٍ، فكونُه ساكنًا حالٌ ثابتةٌ بالقدرة من غير احتياجٍ إلىٰ تقدير سكونٍ هو عرض زائد علىٰ الذات»، وذلك يقضي بإنكار الأعراض، ولا محيصَ لهم عن ذلك.

ومِمَّا نعكسُ به شبهتَهم عليهم: أن نقول: العبدُ عندكم مطالَبٌ بالنظر ابتداءً، ولَمَّا يعتقد بَعْدُ آمِرًا مطالِبًا؛ فكيف يُتَوَصَّلُ إلىٰ العلم بالطلب قبل استيقان الطالِب الآمِر؟[1]

ومِن الوجوه التي نعكسُ بها شبهتَهم عليهم: أن الاستطاعةَ عندهم قبل الفعل، مع المصير إلىٰ امتناع تعلُّقِ القدرة بالحادث في حال حدوثه، وهذا يتضمَّنُ نفيَ أثر القدرة واقتطاعَ تعلُّقِها بكلِّ وجهٍ.

ومِن أحسن ما نتمسَّكُ به: أنهم أخرجوا الصفاتِ التابعةَ الواجبَ ثبوتُها عند الحدوث عن قبيل المقدورات، ومِن ذلك: الحُسْنُ والقُبْحُ المقصودان

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٠٣.

في الواجب العقلي؛ إذ الشيءُ إنما يُؤمر به لحُسنه ويُنهىٰ عنه لقُبحه، والحدوثُ يُقْصَدُ لاستتباع الحُسْن[(١)]، وإذا خرج الحُسْنُ عن كونه مقدورًا مع أنه المقصودُ فليخرج الحدوث، ولا ينفعهم بعد ذلك التمسُّكُ بالأسباب[(٢)] والتعويلُ علىٰ الألقاب، فإذا سموا الحدوثَ متبوعًا والحُسن تابعًا، قُلِبَ عليهم مرامُهم، وقيل: لا، بل المتبوعُ هو الحُسن، والحدوثُ تابعٌ.

ومِمَّا نعكسُ به شبهتَهم أيضًا: أنهم إذا سُئِلُوا عن خلاف المعلوم، وأنه هل هو مقدورٌ لله تعالىٰ أم لا؟ توقَّفُوا في إطلاقه، ولم يصرِّحوا بأنه مِن قبيل المقدور؛ حِذارًا مِن لزوم وقوع ما علم الله تعالىٰ أنه لا يقع، وذلك محالٌ.

ثم الكفَّارُ عندهم مأمورون بإيقاع ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يقع ومعاقبون علىٰ تركه، فما الفرقُ بين تكليف العبد إيقاعَ ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يقعُ ولا يكونُ وبين تكليف التعجيز، مثل: قوله تعالىٰ: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]؟! وما ليس بمقدورٍ لله تعالىٰ عندهم كيفَ يصِحُّ منه الأمرُ به؟! وكيف يَصِحُّ أن يريده؟! ولا جوابَ عن هذا.

وهذا هو الجوابُ عن قولهم: مَنْ لا يفرق بين تكليف التعجيز وبين تكليف الطلب فقد جحد البديهة[(٣)].

وما أَلْزَمُونا مِن تناقض الطلب، ينعكسُ عليهم بما لا يجدون عنه محيصًا؛ وذلك أنَّا نقولُ: مِن أصلكم: أنَّ الربَّ تعالىٰ يُصْلِحُ عبادَه بما كلَّفَهم

---

(١) في الأصل: والحدوث يقصد والاستتباع الحسن. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٤٥.

(٢) كذا في الأصل والغنية للشارح ٢/٨٤٥، وفي هامش مخطوط الغنية للشارح (ل: ١٢٩): «بالأسماء». وكتب فوقها: «ظ»، يعني: الظاهر.

(٣) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٤٦: وقد جمعوا بينهما في هذه الصورة.

مِن طاعتهم، وإذا فرضنا الكلامَ عليكم فيمَنْ علم اللهُ تعالىٰ أنه لو اخترمَه ولم يُكْمِل عقله لنجا من العذاب، ولو أكمل عقلَه وأَقْدَرَهُ لكفر وطغىٰ، فمَنْ هذه حالُه فصلاحُه علىٰ الضرورة في أن يُخْتَرَمَ.

ومَنْ أَبْدَىٰ في ذلك مراءً سقطت مكالمتُه وسقطت[1] حجتُه، وكلُّ كلام في اقتضاء تكليف فهو مُقَدَّرٌ[2] بقصد الإصلاح. ولا مزيدَ في التناقض علىٰ أن يقول القائلُ: «آمُرك، وقصدي بأمرك إصلاحُك، مع علمي بأنك لا تَصْلُحُ، ولو لم آمُرك لنجوت مِن مغبة العواقب»؛ فهذا ـ وُقِيتُم البِدَعَ ـ غايةٌ في التناقض لا يخفىٰ مُدْركُه علىٰ عاقل.

ومِمَّا يُعارضون به: أنَّ أوامرَ الشرع وزواجرَه قد تتعلقُ بالأحوال المعلَّلة بعللها، وذلك مِثْلُ: تقدير ورود الشرع بكون العالِم عالِمًا وكونه مصلِّيًا قانِتًا قائِمًا، ثم هو وإن حَسُنَ تقديرُ الطلب، فليس هو واقِعًا بالمطالَب [به][3] علىٰ أصول المخالفين؛ فإنه لا يقع بالقدرة إلا حدوثُ الذات، والأحوالُ تُوجِبُها العللُ، وتثبتُ واجبةً تابعةً للحدوث؛ فإذا لم يَبْعُد تقديرُ الطلب فيما لا يَقَعُ بالمطالَب، لم يَبْعُد ما أَلْزَمُونا.

ثم نقولُ: ما أَسْنَدتُم إليه تخيُّلَكم محضُ تهويلٍ؛ فإنه قد سبقت معرفتُكم بأن خصومَكم لا يعتقدون كونَ العبد المأمور المنهي محدِثًا لفعله، ثم علمتُم اتِّفاقَ أهل الملل علىٰ توجه الأوامر علىٰ المكلَّفين، ثمَّ ادَّعيتُم بعد هذين الأصلين استحالةَ الطلب فيما لا يُوقِعُهُ ولا يُحْدِثُهُ المطالَبُ به.

---

(١) في الإرشاد للجويني ص٢٠٥: ودحضت.

(٢) في الإرشاد للجويني ص٢٠٥: مقيد.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص٢٠٥.

وسبيلُ إيجاز الكلام: أن نقول: ما ادَّعيتُم استحالتَه لا تخلون فيه مِن أمرين: إمَّا أن تُسْنِدُوا دعواكم إلىٰ الضرورة، وإما أن تُسْنِدُوها إلىٰ دليل علىٰ زعمكم، فإن ادَّعيتُم العلمَ الضروريَّ كنتُم مُبَاهتين في ادِّعاء الضرورة بإزاء مخالفة أكثر الأمة، ثم لا تَسْلَمُون مِن معارضة دعواكم بنقيضها[1]، وإن أسندتُم تصحيحَ دعواكم إلىٰ نظر، فأبدوه نتكلمُ عليه، ولا تقتصروا علىٰ الدعوىٰ العريَّة[2].

شبهةٌ لهم أخرىٰ

❊ **قالوا:** إذا حكمتُم بأن القدرةَ الحادثةَ لا تؤثِّر في متعلَّقها، فسبيلُها كسبيلِ العلم المتعلِّق بالمعلوم؛ ويلزم علىٰ مقتضىٰ ذلك تجويزُ تعلُّق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام والقديم وجميع الحوادث؛ قياسًا علىٰ العلوم.

❊ **وهذا الذي موَّهُوا به دعوىٰ**؛ وهم بإثباتها مطالبون، وكلُّ مُشَبِّهٍ شيئًا بشيءٍ فهو مطالبٌ بالدليل علىٰ إثبات تشابههما في الوجه الذي يبغيه المشبِّهُ.

❊ **فإن قالوا:** الجامعُ بين القدرة والعلم استواؤهما في انتفاء تأثيرهما في متعلَّقاتهما.

❊ **قلنا:** لِمَ قلتُم: «إن العلومَ إنما عَمَّ تعلُّقُها؛ لأنه لا أثرَ لها»؟ ولا يتخلَّصُون عن هذه المطالبةِ أو يوردوا دليلًا، ولا يكادون يجدون إليه سبيلًا. ثم الرؤيةُ لا تؤثِّرُ في المرئيِّ، ولا تتعلقُ بجملة الموجودات علىٰ مذهب الخصم، والعلمُ بسوادٍ معيَّنٍ لا يتعلَّقُ بغيره وإن لم يكن له أثرٌ في المعلوم؛ فبطل ما عوَّلوا عليه.

---

(١) في الإرشاد للجويني ص٢٠٦: بمثلها.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٠٤.

ثم نقولُ: القدرةُ الحادثةُ وإن لم تؤثِّر بنفسها وانفرادها، فهي إنما تتعلَّقُ بالشيء مِن الوجه الذي يجوزُ أن يكونَ ويجوزُ ألَّا يكونَ؛ فيستحيلُ وجودُها إلا مقارنةً للأثر؛ فلا يتصوَّرُ تعلُّقها إلا بحادثٍ أو ما هو في حكم حادِثٍ، كما قلنا في الإرادة. وأما العلمُ فإنه تَبَيُّنُ المعلوم وإحاطتُه؛ فلا يمتنع تعلُّقه بالقديم والباقي.

ثم ما ذكروه ينعكسُ عليهم بما لا محيصَ لهم عنه؛ وذلك أنَّ حقيقةَ الحدوث لا تختلفُ في المحدَثات، ولا أثرَ[١] للقدرة عندهم إلا الحدوث، والصفاتُ التي تختلف بها الحوادث ليست مِن أثر القدرة؛ فهلَّا قضوا بتعلُّق القدرة ـ مِن حيثُ لا أثرَ لها ـ في المتعلّق بالعلم!![٢] ولساغ اعتبارُ حدوث الجسم واللَّون بحدوث الكون؛ لاشتراكهما في الحدوث الذي هو أثر القدرة[٣].

❊ **فإن قالوا**: لِمَ قطعتُم بخروج الألوان (١٧٥/ف) والطعوم ونحوها عن قبيل المقدورات؟

❊ **قلنا**: إن كان السؤالُ عن تجويز قُدَرِنا عليها ناجزةً واقعةً في أوقاتها، فالجوابُ: أنَّها لو كانت مقدورةً لنا لوجدَ المتلوِّن نفسَه في تلوُّنه على حَسَبِ وجدانه نفسَه في تحرُّكِه المقدور له؛ فإن الذي يُتوصَّل به إلى إثبات القدرة وتحقُّقِها وجدانُ الفرق بين الحالتين في الاضطرار والاختيار؛ فإن القدرةَ مِن صفات الأحياء ومما يحس بها الحيُّ.

---

(١) في الأصل: ولا أثره. والمناسب ما أثبته.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٠٧.

(٣) عبارة الشارح في الغنية (ل: ١٣٠) بدلًا من قوله: «ولساغ....»: «فيلزم من تعلق القدرة بحدوث حركةٍ جوازُ تعلقها بحدوث لون وطعم وجسم وغيرها من الحوادث؛ لاشتراكهما في الوجه الذي هو متعلق القدرة».

❊ **فإن قالوا**: إن سُلِّمَ لكم أنَّ الألوانَ غيرُ مقدورة، فما المانعُ مِن تقدير قُدَرٍ عليها وإن لم تقع؟

❊ **قلنا**: لو كانت من قبيل المقدورات، فإذا لم تقع مقدورةً يجب أن تقع معجوزًا عنها، ولو ثبتت معجوزًا عنها لكان العجزُ محسوسًا بإحساس النفس؛ فإنه مِن صفات الحي كالقدرة، ونحن كما لا نُحِسُّ من أنفسنا اقتدارًا على الألوان؛ فكذلك لا نُحِسُّ عجزًا عنها، والمحلُّ القابلُ للضِدَّيْنِ لا يخلو عنهما.

❊ **فإن قالوا**: أليست الغفلةُ مِن صفات الحيِّ وليست محسوسةً؛ فكذلك الموانعُ من الإدراك؟

❊ **قلنا**: أما الموانعُ فقد ذكرنا للأصحاب فيها طُرُقًا؛ فمنهم مَنْ لا يجعلُها من صفات الحَيِّ. **وربَّما يقول القاضي**: إنما يُدْرَكُ المنعُ إذا كان الممنوعُ على ذِكْرٍ من صاحبه، وعلى هذا: لا يُنْكَرُ أن يَغْفُلَ عن قُدَرِه في حال تواليها واستمرارِها.

قال الإمامُ: وفي هذا نظرٌ؛ لأنه يلزمُ عليه الغافلُ عن عجزه عن الألوان. والوَجْهُ: إخراجُ الموانع عن أن تكون مِن الصفات المشروطة بالحياة، كالعمى ونحوه. ويصحُّ أن يقال: العجزُ مما يصح كونُه مقدورًا اتِّفاقًا؛ [فإنه][1] مُدْرَكٌ محسوسٌ، ثم لم يُحَسَّ لوجوده ولا لكونه عَرَضًا، وإنما أُحِسَّ لكونه عجزًا، وذلك المعنى مُحَقَّقٌ في كل عجزٍ.

وأما الغفلةُ فإنها تُضادُّ العلمَ بالمغفول عنه، وإحساسُ الصفات إنما يلزمُ عند الذكر، ونفسُ الغفلة تمنعُ مِن العلم بالمغفول عنه.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح (ل: ١٣٠).

قلتُ: ويَصِحُّ أن يقال: الغفلةُ نوعٌ من الآفات كالنوم، إلا أنه ينقسم: فمنه ما يكون مستغرِقًا جميعَ مواضع الذهن، ومنه ما لا يستغرقُ.

شبهةٌ لهم أخرى

* وهي أنَّهم قالوا: لو كان الحدوثُ بالقدرة القديمة، لوجب أن يكون العبدُ مضطرًّا إلىٰ أكسابه؛ لأنها تقعُ بغيره.

* وقد سبقَ الكلامُ في الاضطرار والمضطرِّ، ولا شكَّ أن المكتسبَ قادرٌ علىٰ اكتسابه، وليس كالمرتعش الذي لا حيلةَ له في دفع رعشته، وليس مُكْرَهًا محمولًا علىٰ كسبه قهرًا.

شبهة أخرى لهم

* قالوا: العبدُ مُثابٌ علىٰ فعله ممدوحٌ عليه، ومعاقبٌ علىٰ تركه ملومٌ علىٰ ذلك، وهذا مِن أدلِّ الدليل علىٰ أنَّ فعلَه واقعٌ به؛ إذ لا يحسنُ الثناء عليه وتوبيخُه علىٰ فعلٍ لا يقع به، كما لا يحسنُ ذلك علىٰ ألوانه[١].

* قلنا: المدحُ والذَّمُّ والثوابُ والعقابُ لا يُوجِبُها فعلُ المكلَّف عندنا، ولو ابتدأ الربُّ ﷻ عبدَه بنعيمٍ مقيم أو عقابٍ أليم، لكان ذلك ممكنًا غيرَ مستحيل، وإنما أفعالُ العباد في أحكام الشرائع أعلامٌ وأماراتٌ لأحكام الله تعالىٰ، ولا بُعْدَ في نَصْبِ عَلَمٍ ليس هو واقِعًا بمن نُصِبَ العَلَمُ له، وسنوضِّحُ ذلك في باب الثواب والعقاب إن شاء الله[٢].

---

(١) في الإرشاد للجويني ص٢٠٨: إذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه، كألوانه وأجسامه.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٠٨.

وقولُهم: «لا يحسن الذمُّ والمدح على أمرٍ غيرِ واقعٍ بالممدوح والمذموم» **لا حاصلَ له**؛ فإنه يحسنُ الثناءُ على الإنسان بما رَكَّبَ اللهُ تعالى فيه مِن الأخلاق الجميلة(١)، وكذلك يحسنُ ذمُّه بنقيضها، وإن لم يكن ذلك من فعل المذموم به.

ثم نقولُ: ما عَلِمَ اللهُ تعالى وقوعَه فهو بمثابةِ الواجب وقوعُه، وما عَلِمَ أنَّه لا يقع فهو بمثابة الممتنع وقوعُه؛ فإذًا المدحُ والذَّمُّ والأمرُ والنهيُ متعلَّقُها أمرٌ لا بُدَّ من وقوعه.

* **فإن قالوا**: الدُّعاةُ إلى الشرِّ مذمومون على الدُّعاء إليه؛ فخالقُ الشر أولى باستحقاق اللائمة.

* **قلنا**: التمكينُ مِن الشرِّ ـ مع العلم بأنَّ المُمَكَّنَ منه يُواقِعُهُ لا محالة ـ شرٌّ مِن الدعاء إلى الشرِّ.

ثم نقولُ: العبدُ عندكم يفعلُ الإيمانَ ويُوجِدُه، وفِعْلُ الإيمان خيرٌ من التمكين منه؛ فليكن العبدُ أحقَّ بالثناء مِن الربِّ ﷻ.

* **فإن قالوا**: لولا تمكينُه مِن ذلك لَمَا أوجده.

* **قلنا**: كما مَكَّنه من فعل الإيمان، فقد مَكَّنه من فعل الكفر.

* **قالوا**: مَكَّنه من الأمرين، وخيَّره وعَظَّمَ محنتَه، ونهاه عن فعل الشرِّ؛ ليجهد جهدَه؛ فينال ما لا يُنال إلا بالجهد.

* **قلنا**: فليكن الشيطانُ مُحسِنًا في الوسوسة والتزيين والدَّعوة؛ مِن حيثُ يَعْظُمُ بذلك محنةُ العبد وتكثرُ مثوبته عند إبائه. ولئن كان خَلْقُ الشهوات

---

(١) زاد الشارح في الغنية (ل: ١٣٠): وإن لم يكن ذلك من فعله.

والتمكينُ من الزَّلات في حقِّ مَنْ عَلِمَ الربُّ سبحانه أنه يطغىٰ ـ صلاحًا ؛ فلتكن الدعوةُ من الشيطان صلاحًا .

ثم الذي يَقْطَعُ العُذْرَ: ما قدَّمناه مِن أن الربَّ تعالىٰ إذا عَلِمَ أنه لو اخترم شخصًا في صباه لنجا ، ولو أمهله لطغىٰ وأطغىٰ أُمَمًا ـ فالأصلحُ له الاخترامُ ، ويجب علىٰ الله تعالىٰ عندهم ما هو الأصلحُ .

❊ **فإن قال قائلٌ**: العبدُ لا يخلو من نعمة يجبُ عليه شكرُها أو بَلِيَّةٍ يجبُ الصبرُ عليها ؛ فالكفرُ من أيِّ القبيلين ؟

❊ **قلنا**: حالُ العبد لا تخلو من أقسامٍ: إما أن يكون مُنْعَمًا عليه أو مُبْتَلَىٰ ، ثم البلاءُ ينقسم إلىٰ ما يجب الصبرُ عليه ، كالمصائب والأمراض والجوائح والخُسْرَانات ، ومنها ما يجب الصبرُ عنه ، كالأخلاق الذميمة التي جُبِلَ الإنسانُ عليها ، من البُخل والحسد وشهوةِ الزنا ، وكلِّ ما نُهِيَ العبدُ عن المقام عليه وأُمِرَ بإزالته عن نفسه بالمجاهدة .

فأما الكفرُ فلا يبعدُ تسميتُه بَلِيَّةً ؛ لِمَا في ذلك من الخذلان وسمةِ الختم والطبع أولًا ، والعقابِ عليه آخرًا ، وقد سمَّاه الله تعالىٰ فتنةً في مواضع من كتابه ؛ فقال تعالىٰ: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال: ٣٩] ، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧] ، وأخبر سبحانه أن ذلك مِن خلقه ، فسمَّاه زَيْغًا وأَكِنَّةً وقَسْوةً وغِشَاوةً وطَبْعًا وخَتْمًا ، وأَمَرَ المؤمنين بالاستعاذة من ذلك ؛ فما كان مِن البلاء قبيحًا فلا يجوزُ الصبرُ عليه ، وإن لم يكن قبيحًا مذمومًا في الشرع وكان مما يؤلمه ويضرُّ به ، فإن أُمِرَ بالصبر عليه يصبرُ ويسترجع ويُسَلِّمُ .

❊ **فإن قالوا**: أفتقولون: إن الكفرَ والمعاصيَ مما قضىٰ اللهُ تعالىٰ وقدَّره ؟

* قلنا: نعم، قضاها وقدَّرها وأخبرَ بوقوعها، ولا نقولُ: قضاها على معنى: أنه أمرَ بها ورضي بها وحسَّنها.

ولفظُ «القضاء» مترددٌ بين معانٍ: فقد يكونُ بمعنى الخَلْقِ، قال اللهُ تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]، أي: خلقهن. ويكونُ بمعنى الإعلام، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤]، أي: أعلمناهم. ويكونُ بمعنى الإلزام وإمضاء الأحكام، ومنه: يُسَمَّى الحاكمُ قاضِيًا. ويكونُ بمعنى توفية الحقِّ، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلۡأَجَلَ﴾ [القصص: ٢٩]. ويكونُ بمعنى الإرادة، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [غافر: ٦٨]، أي: أراد خَلْقَ شيء[١].

ومعظمُ هذه الألفاظ يرجع إلى الأداء والفراغ والإتمام، ومنه: قولُه تعالى: ﴿وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

ثم «القضاءُ» إنْ حملناه على الخَلْقِ فهو المقضيُّ بعينه؛ وعلى هذا المعنى: يكونُ الكفرُ قضاءً، أي: خَلْقًا له[٢]؛ وقد ورد الخبرُ والأثرُ في الاستعاذة مِن القضاء السُّوء، ومِن ذلك: الجهلُ بالله تعالى والشكُّ فيه، وإذًا لم يَبْعُدْ مِن الخليل صلوات الله عليه أن يقول: ﴿وَٱجۡنُبۡنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥].

---

(١) زاد الشارح في الغنية (ل: ١٣٠): وقد يكون بمعنى الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾.

(٢) زاد الشارح في الغنية (ل: ١٣٠) بعد هذه العبارة وبعد أن نسبها إلى الأصحاب: «قلتُ: والأولى أن يقال: قد ورد في التنزيل أنه خالق الزيغ والأكنة والغفلة والقسوة»، ثم ذكر الآيات الدالة على ذلك، ثم قال: «ولسنا ندري للكفر معنى غير هذه المعاني التي أخبر الرب سبحانه أنه فاعلها وجاعلها، وأما لفظ الكفر فلم يرد التنزيل بإضافة ذلك إلى الله خلقًا، فلا نطلقها، ولا نسمي الرب سبحانه باسم لم يسم سبحانه نفسه به، وإنما سمي كفرًا إذا اكتسبه العبد واتصف به، وما كان خلقًا لله لا يسمى كفرًا كما لا يسمى قبيحًا ومذمومًا، والمرعي في هذه الأسماء التوقيف والإذن من الشارع».

وقد كان نبيُّنا يقولُ: (يا مُقَلِّبَ القلوب والأبصار ثبِّت قلبي على دينك)[١]، وفي دعاء القنوت: (وقِنا شرَّ ما قضيت)[٢]، وقال تعالى لنبيِّه ﷺ: ﴿فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشورى: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: ٨٦]. (١٧٦/ف) وعلى مذهب القدرية: لا يجوز مِن الله تعالى أن يشاء ذلك.

وإنْ حملنا «القضاءَ» على الأمر والإلزام والإعلام أو الإرادة، فلا نحكم بأن القضاءَ هو المقضيُّ، وليس الكفرُ قضاءَ الله تعالى على هذه المعاني، وليس بقضاءٍ منه إذا حُمِلَ على الأمر والإلزام، وإنْ حُمِلَ على الإعلام أو الإرادة فهو قضاءٌ منه.

❊ **فإن قيل**: إذا قبلتُم بأن الباطلَ بقضاء الله تعالى؛ فاجعلوا قضاءَ الله تعالى باطِلًا، وإذا[٣] حكمتُم بأن قضاءَه حقٌّ، والكفرُ من قضائه؛ فاجعلوه حقًّا.

❊ **الجوابُ عنه**: ما قدَّمناه مِن أنَّا لا نُضِيفُ الكفرَ إلى القضاء، ولا القضاءَ إلى الكفر مطلقًا، بل نُفَصِّلُه نفيًا وإثباتًا؛ فنقولُ: الكفرُ خَلْقُ الله تعالى ومرادٌ له كفرًا قبيحًا مذمومًا معاقَبًا عليه، ونقولُ: قضاءُ[٤] اللهِ تعالى الحقَّ والباطلَ على معنى الخلق والإرادةِ[٥].

واعلم أنَّ مِنْ أصول أهل الحقِّ: أن أسماءَ الله تعالى وأوصافَه لا يجوزُ

(١) رواه الترمذي برقم: (٢١٤٠).
(٢) رواه أبو داود برقم: (١٤٢٥)، والترمذي برقم: (٤٦٤)، والنسائي برقم: (١٧٤٥).
(٣) في الأصل: فإن. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٤٦.
(٤) في الغنية للشارح ٢/٨٤٧: قضى.
(٥) في الغنية للشارح ٢/٨٤٧: بمعنى حكم به وأراد وقدر.

أن تؤخذَ قياسًا ولا تؤخذَ من طريق الأفعال، ولا يُشتقَّ له الاسمُ منها، وقد مضىٰ ذلك فيما تقدَّم، فمذهبُ سلف الأمة: أنَّ الربَّ سبحانه خالقُ كلِّ شيء مِن غير تفصيل، وهذا هو الأولىٰ.

ثم «الباطلُ» في اللغة قد يكونُ بمعنىٰ الزائل الفاني، وقد يكونُ بمعنىٰ ما ليس له حكم الصحة؛ فلا يمتنع علىٰ أصول خصومنا: أن يكون في قضاء الله تعالىٰ ما هو في حكم الفساد وخلاف الصحة بالإضافة إلىٰ الخلق وإلىٰ العباد، وفيه ما هو زائلٌ فانٍ.

ثم نقولُ: الليلُ مِن آيات الله تعالىٰ وحُجَجِه، ولو قال قائلٌ: «آيةُ اللهِ تعالىٰ مُظْلِمَةٌ»، لَمُنِعَ منه. والأشجارُ مِن آيات الله تعالىٰ، ولو انكسرت شجرةٌ أو خشبةٌ، فلا يجوز أن يقال: «انكسرت حُجَّةُ الله تعالىٰ وضعفت»؛ كذلك في مسألتنا إذا قال القائلُ: «قضاءُ الله تعالىٰ باطلٌ» مُنِعَ منه.

❊ **فإن قالوا:** أجمع المسلمون علىٰ وجوب الرِّضا بالقضاء.

❊ **قلنا:** ليس كذلك علىٰ هذا الإطلاق، بل كلُّ ما أُمِرنا بالرِّضا به وتُعُبِّدْنا بالصبر عليه ـ فيجب امتثال الأمر، وما نُهِينا عن الرضا به، كموت الأنبياء ﷺ، وكذلك موتُ الصَّالحين والعلماء ووقوعُ الجوائح والآفات السَّماوية والخُسرانات للمسلمين ـ فيجبُ الحزن عليه والاسترجاعُ، وتجب الاستعاذةُ بالله تعالىٰ منه ومن أمثاله.

ولسنا نُريد بالرضا بالقضاء: استحلاءَ البلاء وسكونَ النفس إليه، ولو قال قائلٌ: «لا ينبغي للمريض معالجةُ نفسه ودفع مرضه بالأدوية؛ فإنه مِن قضاء الله تعالىٰ»، كان خارِقًا للإجماع؛ ومِن هذا الوجه نقول: لا يجب

مصابرةُ كلِّ قضاءٍ، بل مَنْ وقع في حريق أو غريق[1] فيعصي لو صَبَرَ عليه، بل يجب أن لا يألو جُهدًا في التخلُّص منه.

وإنْ عَنوا بالرِّضا بالقضاء: تَرْكَ الاعتراض عليه في حكمه، فذلك واجبٌ، وهو مِن أصول الدِّين، قال الله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ...﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٦ ـ ١٥٧]، يعني: إلىٰ الصواب والحق؛ فإن الله تعالىٰ ـ بحقِّ مُلْكِه ـ أن يفعلَ ما يشاء، لا يُسألُ عما يفعل.

❊ **فإن قيل**: أفتقولون: إنَّ الشرورَ من الله تعالىٰ؟

❊ **قلنا**: قد نقولُ: الشرُّ مِن الله تعالىٰ بأن خَلَقَهُ شرًّا لغيره لا له. ومِن أصحابنا من قال: نُطلق القولَ بأن الأشياء كلَّها مِن الله تعالىٰ، ولا نقولُ في التفصيل: «الشرورُ مِن الله تعالىٰ»؛ لِمَا في ذلك من الإيهام. وهذا كإطلاق الأمة بأن الخير كلَّه من الله تعالىٰ، ثم القدريةُ لا يطلقون ذلك؛ لأنه يُوهِمُ أن تكونَ طاعاتُنا منه خَلْقًا.

وقد يجوزُ أن يقال: «إنها منه»، بمعنىٰ: أنه أَمَرَ بها؛ والشيءُ قد يكونُ مِن الشيء علىٰ معنىٰ أنه جزءٌ منه، كما يقال: «يدُ الإنسان مِن الإنسان»، وقد يكونُ منه بمعنىٰ أنه يخرج منه، كما يقال: «اللبنُ من الضَّرْع، والزَّرْعُ من الأرض»، وقد يُقال: «إن الشيءَ من الشيء» علىٰ معنىٰ: أنه أصله، كالثوب من القطن، وقد يكونُ الشيء من الشيء علىٰ معنىٰ: أنه به، كما قال الله: ﴿يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١]، أي: بأمره.

فإذا قيل: «الشيءُ مِن الله تعالىٰ»، فقد يكونُ معناه: أنه منه خَلْقًا ومنه

(١) أي: بحر غريق.

نزولًا، كقوله: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]، وقال تعالىٰ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، وقال تعالىٰ فيما حَرَّفَ اليهودُ من التوراة وزعموا أنَّه من عند الله: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٨]، أي: نزولًا ووحيًا.

وفي الخبر: (أعوذ بك منك)[١]، بمعنىٰ: مِن القضاء السوء ومِن العذاب الذي هو خلقك. وفي دعاء السلف عند ذبح الضَّحايا: (اللهم منك وإليك)[٢]، يعنون: منك هبةً وعطاء، وفي بعض الأحاديث: (والشرُّ ليس إليك)[٣]، أي: ليس تقبله وليس مما يُتَقرَّبُ به إليك.

وقد يكونُ الشيءُ مِن الله تعالىٰ علىٰ معنىٰ: أنه أَمَرَ به. والقرآنُ مِن الله تعالىٰ نزولًا وإنزالًا، ويقالُ: «الإيمانُ مِن الله تعالىٰ عطاءٌ ومكرمةٌ». وقيل: إن ابن عبَّاسٍ قال في القرآن: «منه بدأ وإليه يعودُ»[٤]، ومعناه: منه بدأ إنزالًا وإفهامًا للخلق، وإليه يرجعُ ذلك لا إلىٰ غيره. وفي الحديث عن ابن مسعودٍ: (أكثروا تلاوةَ القرآن قبل أن يُرْفَعَ)[٥]، وفي حديث آخر: (تُرْفَعُ المصاحفُ في ليلةٍ ويُنْزَعُ القرآنُ مِن القلوب)[٦].

وأما التفصيلُ في إضافة الشرِّ إليه سبحانه فعلىٰ ما ذكرنا مِن الجوابين،

---

(١) رواه مسلم برقم: (٤٨٦).

(٢) رواه أبو داود برقم: (٢٧٩٥)، وابن ماجه برقم: (٣١٢١)، من قول النبي ﷺ، وكلاهما رواه بلفظ: (اللهم منك ولك).

(٣) رواه مسلم برقم: (٧٧١).

(٤) رواه البيهقي في الأسماء والصفات برقم: (٥٥٢).

(٥) رواه الدارمي في سننه برقم: (٣٣٨٤) موقوفًا علىٰ عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٦) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه برقم: (٣٠١٩٣) موقوفًا علىٰ عبد الله بن مسعود ﷺ.

وقد سمَّىٰ اللهُ تعالىٰ جزاءَ السيئة سيئةً ، وجزاءَ الاعتداء اعتداءً ؛ توسُّعًا في الكلام وعلىٰ الازدواج . والعقوبةُ سيئةٌ في نفسها بالإضافة إلىٰ المُساء إليه والمعاقَب .

❊ **فإن قيل:** أيُّما شرٌّ ؟ الشرُّ أو مَنْ منه الشرُّ ؟

❊ **قلنا:** مَنْ منه الشرُّ معتدِيًا هو مذمومٌ شرعًا .

❊ **فإن قالوا:** لو كان الربُّ ﷻ فاعلًا للظلم لكان ظالِمًا ؛ لأن الظالمَ: مَنْ فَعَلَ الظلمَ ، وأجمعنا علىٰ أنه سبحانه مُقَدَّسٌ عن الظلم وعن أن يكون ظالِمًا ؛ فثبت أنه سبحانه غيرُ فاعلٍ للظلم .

❊ **قلنا:** بِمَ تنكرون علىٰ مَنْ يقول: إنما يُسَمَّىٰ الظالمُ ظالِمًا إذا اكتسب الظلمَ وكان منهيًّا عنه ؛ فيستحقُّ هذا الاسمَ لذلك ؛ لأنه خالف ما رُسِمَ له وتعدَّىٰ الحدَّ المحدودَ ؟

وقال بعضُ أصحابنا: الظالمُ: مَنْ قام به الظلمُ . ومنهم مَنْ قال: الظالمُ: مَنْ فعل مُحرَّمًا عليه ، أو: الذي فَعَلَ ما نُهِيَ عنه نَهْيَ تحريمٍ ، أو: الذي فَعَلَ ما ليس له فعله . ومنهم مَنْ قال: هو الذي فَعَلَ الظلمَ لنفسه .

❊ **وبهذه الحدود نمنعُهم** مِن قياس الظالم علىٰ العادل ؛ **إذا قالوا:** لَمَّا كان العادلُ: مَنْ فَعَلَ العدلَ ؛ فالظالمُ: مَنْ فَعَلَ الظلمَ .

❊ **قلنا:** الظلمُ: وَضْعُ الشيءِ في غير موضعه ، فمَنْ فعلَ ما ليس له فعلُه ، وتعدَّىٰ الحدَّ الذي رُسِمَ له ، وارتكب منهِيًّا واكتسبه فهو الظالمُ ، فأما إذا فَعَلَ الظلمَ لغيره فذلك الغيرُ هو الظالمُ به ، كما لو فعل حركةً أو لونًا في غيره ، فذلك الغيرُ هو المتلوِّنُ والمتحرِّكُ لا الفاعلُ . ومِن مذهب أهل اللغة: أن الظلمَ

وَضْعُ الشيء في غير موضعه أو تعدِّي الحدِّ، والربُّ ﷻ مالكُ الأعيان، وليس تحت حَدٍّ ورَسْمٍ؛ فلا يوصف بالظلم.

❊ **فإن قالوا:** الربُّ سبحانه لا يضع الشيءَ في غير موضعه؛ فيجبُ ألا يفعلَ الظلمَ.

❊ **قلنا:** هو يفعلُ ذلك لغيره، كما يفعل الأخلاقَ الذميمةَ في الغير؛ فيكونُ الغيرُ بها مذمومًا.

ثم نقولُ: الأمرُ بيننا الآن متعلِّقٌ بموجَبِ اللغة؛ فأضربوا عن مدارك العقل، وقد عرفتُم أن مِن أصلنا: أنَّ الله تعالىٰ لو أهلك أهلَ السموات والأرض بعد ما خلقهم، لم يكن ظالِمًا؛ فاعلموا أنَّ مرامَكم يثبتُ بما تثبتُ به اللغات، وسبيلُ إثبات اللغات النَّقْلُ عن الأثباتِ وأئمةِ اللغة والثقاتِ، وليس معكم شِعْرُ شاعرٍ ولا تمسُّكٌ بِمَثَلٍ سائرٍ في أنَّ الظالِمَ إنما يُسمَّىٰ ظالِمًا؛ لأنه فعلَ الظلمَ.

❊ **فإن قالوا:** إذا سُمِّيَ الظالمُ في الشاهد ظالِمًا، والاسمُ له مشتقٌّ، وليس مِن الألقاب التي لا اشتقاق لها، فلا يخلو مأخذُ كونه ظالِمًا: إما أن يُصْرَفَ إلىٰ حالٍ أوجبه الظلمُ، وإما أن يقال: إنما سُمِّيَ ظالِمًا؛ لأنه حلَّه الظلمُ وقام به، (١٧٧/ف) وإما أن يُسَمَّىٰ بذلك لأنه فَعَلَ الظلمَ.

قالوا: وقد اتَّفقنا علىٰ أنَّ الظلمَ لا يقتضي حالًا للظالم؛ فلا يجوزُ أن يقال: «إنما كان ظالِمًا؛ لأنه حلَّهُ الظلم»؛ فإنه يوجبُ أن يكون بعضُ أجزاء الإنسان كاليدِ والرِّجلِ ظالِمًا، ولأن الظلمَ قد يقومُ بالمظلوم، كالألم القائم بالجريح؛ فيتعيَّنُ القسمُ الثالثُ، وهو أنَّ الظالمَ: مَنْ فَعَلَ الظلمَ.

* قلنا: لِمَ قلتُم: «إنه لا مزيدَ على ما ذكرتموه؟!»، وما يؤمنكم أنكم أغفلتُم مأخذَ اسم الظالم، وهو ما قدَّمناه من أنَّ الظالم: «مَنْ فَعَلَ ما ليس له فعلُه وتعدَّىٰ الحدَّ»؟! وما استبعدوه مِن اتِّصافِ جزءٍ من الإنسان بكونه ظالِمًا، فهو نصُّ مذهبنا، وقد يُسَمَّىٰ الزِّنجيُّ أسودَ وإن كان السوادُ يختصُّ بالبشرة منه، ويقالُ: فلانٌ أخرسُ، وأخرسُ اللسان، وخَرِسَ لسانُه أو نَطَقَ، وفلانٌ أعمىٰ القلب وحاذقُ اليد، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥].

وقد يضافُ الظلمُ أيضًا إلىٰ الجمادات، فيقال: «ظَلَمَت السماءُ»، إذا حبست المطرَ، و«ظلمَ السهمُ»، إذا حارَ، ونحو ذلك من الإطلاقات.

* **فإن قالوا**: لو كان الظَّالمُ: مَنْ قام به الظلمُ، لكان العادلُ: مَنْ قام به العدلُ.

* **قلنا**: مَن انقسمَ فعلُه إلىٰ العدل والظلم، فيعدلُ مرَّةً ويظلمُ أخرىٰ؛ فيُشْترطُ[1] قيامُ الظلم والعدل به؛ لئلا يؤدِّي إلىٰ بطلان التضاد، فأما مَنْ لا يتصوَّرُ في أفعاله الظلمُ؛ فلا يشترطُ قيامُ فعله به، ولا يرجعُ خصوصُ وصفِ الفعل إليه.

* **فإن قالوا**: قولُكم: «الظالمُ: مَنْ فَعَلَ محرَّمًا» باطلٌ؛ فإن مَنْ كَذَبَ أو فَسَقَ لا يُسَمَّىٰ ظالِمًا، وإن فعلَ محرَّمًا منهيًّا عنه؛ فإن الظلمَ مما يتعدَّىٰ إلىٰ الغير.

* **قلنا**: لا يَبْعُدُ تسميةُ جميع المعاصي ظلمًا؛ فإن الفاسقَ والعاصي والكاذب ظالمٌ لنفسه، وأصلُ الظلم: وَضْعُ الشيء في غير موضعه، وقال آدمُ

---

(١) في الأصل: ويشترط. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٥٠.

وحواءُ ﷺ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]. وقد يُذْكَرُ الظلم بمعنى البخس والنقص، قال الله تعالى: ﴿كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا﴾ [الكهف: ٣٣]، أي: لم تنقص.

❊ **فإن قالوا**: لو كان الظالمُ: مَنْ فَعَلَ منهيًّا عنه، لكان العادلُ: مَنْ فَعَلَ مأمورًا به؛ طَرْدًا للحدِّ وعكسًا.

❊ **قلنا**: إذا قلنا: الظالمُ: مَنْ فعل منهيًّا عنه، فوجه العكس أن يقال: مَنْ لم يرتكب منهيًّا عنه فليس بظالمٍ، فأما التعرُّضُ للعدل فلا معنى له؛ والدليلُ عليه: إطباقُ الكافَّة على إثبات رتبةٍ بين الظالم والعادل وبين الظلم والعدل؛ فإن البهيمةَ لا توصفُ بالعدل والظلم.

ثم نقولُ: عندكم: أنَّ الفانيَ فانٍ بفناء؛ فليكن الباقي باقيًا ببقاءٍ، والمتكلِّمُ عندكم: مَنْ فعلَ الكلامَ؛ فليكن الأخرسُ: مَنْ فعلَ الخَرَسَ، والمئوفُ: مَنْ قامت به آفةٌ؛ فليكن المُدْرِكُ: مَنْ قام به إدراكٌ.

ثم نقولُ: ما يصدرُ من المكلَّف لو قُدِّرَ صدورُه مِن غيرِ المكلَّف كالصبيِّ والبهيمة والمجنون، لم يُسَمَّ ظالِمًا؛ مِن حيث لم يكن منهيًّا عنه ولا مُكلَّفًا، فإذا كان خروجُ مَن لا يعقلُ من التكليف لنقصٍ فيه، يَدْرَأُ عنه اسمَ الظالم المشتملَ على سمة الذَّمِّ؛ فلأن يجبُ تقدُّسُ الباري ﷻ عنه ـ لتعاليه عن كل نقيصة ـ أولى.

ثم لو سلَّمنا لهم: «أنَّ الظالمَ: مَنْ فعلَ الظلمَ»، فلا يجبُ طَرْدُ ذلك في كل موضع، لا سِيَّما في حقِّ مَنْ هو مالكُ الأعيان، وقد أجمعنا على أنه سبحانه لو أهلك الصالحين، أو أتلف الزُّروعَ والثمارَ وأفسدها، فلا يُسَمَّى

مُفْسِدًا مُهْلِكًا ؛ كذلك إذا أَقْدَرَ العبدَ على الظلم وسَهَّلَ عليه أسبابَه ، لا يُشتقُّ له سبحانه منه اسمُ الظالم.

فإن عادوا وقالوا: العدلُ نقيضُ الظلم ، فإذا قلتُم: العادلُ: مَنْ فعلَ العدلَ ؛ لزمكم أن تقولوا: الظالمُ: مَنْ فعل الظلمَ.

❊ قلنا: الربُّ سبحانه عادلٌ في جميع أفعاله التي ينفردُ بالاقتدار عليها إجماعًا ، فإذا خلقَ للعبد عدلًا واتَّصف به العبدُ:

فقد قال بعضُ أصحابنا: إنَّ الربَّ تعالى لا يثبتُ له اسمُ العدل بذلك.

ويبعدُ على هذه الطريقة تقديرُ عَدْلٍ مِن عادلَيْنِ.

والذي عليه الأكثرون: أنه سبحانه يتَّصفُ بكونه عادلًا ؛ مِن خَلْقِهِ العدلَ لغيره ؛ فهو عادلٌ في جميع أفعاله مِن غير مثنويةٍ.

ومِن أصحابنا مَنْ قال: وَصْفُهُ تعالى بأنه عادلٌ غيرُ مشتقٍّ مِن فعل ، بل معناه: أنه عادلٌ عن صفاتِ النقصِ ، أي: مائلٌ.

قال الأستاذُ أبو إسحاق: العادلُ مِن صفات ذاته سبحانه ؛ فإنه صفةُ مدحٍ له ، على معنى: أن له أن يفعل ما يشاءُ بحقِّ مُلْكه وعِزَّته. وكذلك وَصْفُه بأنه متفضِّلٌ ، على معنى: أن أفعالَه لا تقعُ مُسْتَحَقَّةً عليه ، وذلك مما يثبتُ له قبلَ فعله وبعده ، وإذا سُمِّي أحدُنا عادِلًا فالمعنيُّ به: أنه فَعَلَ ما أُمِرَ به وأُذِنَ له فيه ، وهذا المعنى غيرُ موجودٍ في أفعال الإله سبحانه.

فثبت: أنَّا ـ على اختلاف الطُّرق ـ لا نُطْلِقُ القولَ بأن العادلَ: مَنْ فَعَلَ العدلَ.

وإذا صَحَّ أنَّ مأخذ هذه الأسماء اللغاتُ، وأنه لا مجال للقياس فيها؛ ثبت[١] أنَّه لا يَصِحُّ التمسُّك بطريق اللغات في أسماء الله تعالىٰ. وإذا خرجت اللغاتُ عن مدارك العقول، ثم خرجت أسماءُ الله تعالىٰ عن مُوجَبِ اللغات، وابتنت علىٰ الإذن السمعيِّ ـ فلا يبقىٰ بعد ذلك لترقُّبِ إجراءِ قياسٍ في[٢] أسماء الله تعالىٰ وَجْهٌ.

وإنما قلنا: «العادلُ ليس هو مَنْ فَعَلَ العدلَ»؛ لأن العبدَ نُسَمِّيه عادلًا وإن لم يكن فاعلًا علىٰ الحقيقة، وقد يُسَمَّىٰ الجمادُ عادِلًا[٣]؛ فالأولىٰ أن يقال: «العادلُ: مَنْ عَدَلَ»، أو: «مَنْ يَعْدِلُ»، ولو قلتَ: «العادلُ: مَنْ فَعَلَ ما له فعلُه» لم تكن مُبْعِدًا.

وقد قلنا: إن الربَّ سبحانه قد يتَّصفُ بأسماءٍ مِن قِبَلِ أفعاله، ولا تجري عليه الأسماءُ مِن نقيضها؛ فإنْ أَنْعَمَ علىٰ العباد بتنميته للزَّرع وإنباتِه لهم فقد يُسَمَّىٰ بذلك مُنْعِمًا، وإذا أَفْسَدَهُ لا يُسَمَّىٰ مُفْسِدًا، وإذا خَلَقَ في العبد جنونًا ووسواسًا لم يُسَمَّ مُجَنِّنًا مُهَوِّسًا[٤]، وإن كان يُسَمَّىٰ بخَلْقِ العوافي مُعَافِيًا.

ثم العجبُ مِن خصومنا: أنهم لم يطردوا العللَ العقلية مع الاعتراف بوجوب طَرْدِها، ثم ألزمونا طَرْدَ الأسماء اللغوية، مع العلم بأنه لا يجب طَرْدُها ومأخذُها الاصطلاح أو التوقيف؛ فإنْ ساغ لهم الفرقُ هناك بالوجوب والجواز، ساغ لنا الفرقُ هاهنا بأن العبدَ المملوكَ تحت أمرٍ وزجرٍ، وربُّ العالمين مالكُ الأعيان، وهو متقدِّسٌ عن النفع والضر.

---

(١) في الأصل: وثبت. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٥١.

(٢) في الأصل: لترقب قياس في إجراء. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٥١.

(٣) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٥١: لميلانه.

(٤) اسم فاعل من الهَوَس، والهَوَس: طرف من الجنون. وفي هامش الأصل: الظاهر: موسوسًا.

ثم نقولُ: لو سلَّمنا لخصومنا: أنَّ الظالمَ: مَنْ فَعَلَ الظلمَ، فلا يَعْصِمُهم تسليمُنا ذلك؛ فإنَّا نعتقدُ أن لا ظُلْمَ في أفعال الإله سبحانه؛ فإنه يتصرَّفُ تصرُّفَ المالك في مُلْكه، فهو عادلٌ في جميع أفعاله.

القَوْلُ
فيما يستدِلُّون به مِن متشابهات ألفاظ القرآن والانفصالِ عنها

* فمنها: قولُه سبحانه: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

* وقد عَقَدْنَا فصلًا في معنى الخَلْقِ، وأومأنا إلى معانيه مِن الاختراع والتقدير، وانقسامِ التقدير إلى التصوير وجَعْلِ الشيء على مقدار الشيء، أو القصد إلى فعل الشيء.

وقد قلنا في معنى قوله تعالى: ﴿أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ أي: المقدِّرين أو المصوِّرين، وهذه الكلمةُ معطوفةٌ على ذكر تقدير فطرة الإنسان وأطواره، مِن النُّطفة إلى العلقة، ثم إلى المضغة ثم إلى اللحم، ثم خلق الحياة فيه.

وقيل: معناه: أحسنُ الخالقين على زعمكم. والربُّ سبحانه يعلمُ أن لا خالقَ سواه، إلا أنَّه لَمَّا قَرَنَ ذِكْرَ تقديره بتقدير الناس، أضافَ إليهم الخلقَ على مقتضى عقائدهم وأفهامهم؛ فقال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾، أي: فتباركَ مَنْ هو أحسنُ الخالقين لو كان غيرُه خالقًا، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ۝٤٢ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٢ ـ ٤٣].

وقولُ عيسى عليه السلام فيما أخبر اللهُ تعالى عنه: ﴿أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ﴾ [آل عمران: ٤٩] **يعني:** أُصَوِّرُ وأُقَدِّرُ.

وقولُ الخَضِر: ﴿حَتَّىٰٓ أُحۡدِثَ لَكَ مِنۡهُ ذِكۡرٗا﴾ أي: أُجَدِّدَ. وكلُّ مَنْ عَلِمَ معنىٰ الخطاب وفَهِمَ مقاصدَ المخاطِبين، عَلِمَ قَصْدَ الخَضِر بهذا الكلام، وأنَّه لم يتعرَّض لخَلْقِ الكلامِ وإحداثه، وإنما مقصودُه أن يُصَبِّرَ موسىٰ ﷺ ولا يعترضَ عليه فيما يفعلُه، حتىٰ يُخبرَه بتأويل ما يُحْدِثُه ويفعلُه؛ فمعنىٰ قوله: ﴿حَتَّىٰٓ أُحۡدِثَ لَكَ مِنۡهُ ذِكۡرٗا﴾ يعني: أُخْبِرك عنه.

وقد يقولُ القائلُ لِمَنْ يُنقِذُ غريقًا أو حريقًا: «قد أَحْياهُ بإنقاذه»؛ تَوَسُّعًا في الكلام؛ ولذلك قال تعالىٰ: ﴿وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ (١٧٨/ف) أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾ [المائدة: ٣٢].

* وقد استدلُّوا بقوله تعالىٰ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖ﴾ [الملك: ٣].

قالوا: وهذا يَدُلُّ علىٰ أنَّ الكلامَ المتفاوتَ لا يكون مِن خلق الله تعالىٰ، ويعضدون(١) هذا الاستدلالَ بقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧].

* والجوابُ عنه: أنَّ الله تعالىٰ إنما أخبر عن خلق السموات وإحكامه إيَّاها مِن غير تفاوتٍ ولا تناقض، فقال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا﴾، أي: طبقًا فوق طبقٍ ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ أي: في خلقه السموات ﴿مِن تَفَٰوُتٖ﴾؛ يدلُّ عليه قولُه سبحانه: ﴿فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ﴾ [الملك: ٣]، أي: صُدوعٍ وشقوقٍ.

علىٰ أنَّا نقولُ: لا تفاوتَ في خلق الله تعالىٰ، بل كلُّ ما خلقه اللهُ تعالىٰ فهو واقعٌ علىٰ الوجه الذي أراده وقَدَّره، نعم الضِدَّان متناقضان، ولكن مِن

---

(١) في الأصل: ويعضد. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٥٢.

حيث وقعا على وَفْقِ ما قضاه الله تعالى وقدَّره لا تفاوتَ في الخلق.

وقال بعضُ المفسِّرين في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾: ليس وَجْهُ القِرَدة كَاسْتِهَا[1] في الصورة والخِلْقة، لكنَّهما وَقَعَا على حسب ما أراده الفاطر الحكيم. وكذلك خَلَقَ الأجسامَ وبايَنَ بين صورها وصفاتها؛ فجعل بعضَها نافِعًا وبعضَها ضارًّا وبعضَها طَيِّبًا وبعضَها مُنْتِنًا، وخَلَقَ الأعراضَ المتضادَّةَ، كالحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز والكمال والنَّقص، كلُّ ذلك تقديرُ العزيز العليم، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وخصومُنا يوافقونا على أنه خالقُ هذه الأشياء المتباينة والأوصاف المتضادَّة، ثم قال سبحانه: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾، وقال: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾، فما جوابهم عن ذلك؟ فإن قالوا: معناه أَحْكَمَ خَلْقَ كلِّ شيءٍ وأتقنه؛ فذلك جوابنا.

وقد قيل: ﴿أَحْسَنَ﴾ بمعنى: عَلَّمَ؛ قال اللهُ تعالى: ﴿تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ﴾ [الأنعام: ١٥٤] أي: عَلَّمَ، وقال عليُّ بن أبي طالب ﷺ: «قيمةُ كلِّ امرئٍ ما يُحسِنُهُ».

❊ **وقد يتمسَّكون بقوله تعالى في صفةِ اليهود الذين حرَّفوا التوراة:** ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٨].

❊ **قلنا:** معناه يقولون: هو مِن التوراة المنزلة مِن قبل الله تعالى، وقد كذبوا في ذلك؛ فما هو مِن عند الله تعالى نزولًا.

---

(١) أي: كمؤخرتها.

* **ويحتجُّون بقوله تعالىٰ:** ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧].

* **قلنا:** الباطلُ: هو الذي لا حُجَّةَ فيه، وقد خلق اللهُ تعالىٰ السمواتِ والأرضَ آياتٍ وحُجَجًا للمتفكِّرين المعتبرين، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، ثم وصفهم سبحانه فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١].

وقيل: معناه: خَلَقَهُما لأمرٍ حقٍّ كائنٍ، قَضَاهُ وقدَّره، فذلك كائنٌ لا محالة؛ وقال تعالىٰ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣]، ومِن ذلك: الحسابُ والجزاءُ والإنصافُ للمظلومين والانتصافُ من الظلمة، كما قال تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الجاثية: ٢٢].

ووجه الجمع بين الآيتين: أنه خلق السموات والأرض آياتٍ لذوي العقول؛ فمَنْ تَفكَّرَ فيها توصَّلَ إلىٰ العلم بخالقها ومُبْدِعِها ووَصْفِه بصفات الجلال ونعوت الكمال، ومِن صفاته: أنَّ له تَعَبُّدَ الخلقِ بالأمر والنهي، وإذا أراد ذلك أرسلَ الرسلَ إليهم؛ تعريفًا لهم بما كلَّفهم به، فَمَنْ تَبِعَ هدىٰ الله تعالىٰ وأطاعه فالجنَّة مأواه، ومَنْ عاندَ وجَحَدَ وأعرضَ فالنار مثواه؛ فلذلك قالوا: ﴿فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]؛ فذلك قولُه: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢٢].

* **فإن قالوا:** قد قلتُم: إنَّ أكسابَ العباد مخلوقةٌ لله تعالىٰ، ومِن

أكسابهم: الكفرُ والظلمُ والكذبُ، وذلك باطلٌ.

* قلنا: إنما حَكَمْنَا بقُبْحِ هذه الأمور وبطلانها بالشرع لا بالعقل، وقُبْحُها ليس راجِعًا إلىٰ أنفسها، وأفعالُ اللهِ تعالىٰ كلُّها حسنةٌ؛ مِن حيثُ إنه فاعلُها وله فِعْلُها، وحقيقةُ الحَسَن: ما للفاعل أن يفعلَه، والظلمُ قبيحٌ مِن مُكْتَسِبِه؛ مِن حيثُ إنه تَعَدَّىٰ الحدَّ الذي رَسَمَ له الشارعُ، ولو وَقَعَ صورةُ ما هو ظُلْمٌ مِن العباد فِعْلًا لله تعالىٰ علىٰ الانفراد لم يكن ظلمًا؛ لأنه تَصَرُّفُ مالكِ الأعيان في مُلكه، وهو سبحانه خالقُ الأخلاقِ الذميمة للعباد والأوصاف التي يُعَابون بها، ولم يكن ذلك قبيحًا منه سبحانه ولا ظلمًا.

فَصْلٌ

* فإن قالوا: مَنْ جَمَعَ بين الزاني والزانية؟

* قلنا: ما الذي أَرَدتُم بالجمع؟ إنْ أردتُم: مَنِ الذي جمعَ بينهما بالدُّعاء والتزيين؛ فالشيطانُ هو الذي دعاهما وزَيَّنَ لهما. وإنْ أردتُم: مَنِ الذي جمعهما جَبْرًا؛ فلا أحد، بل هما اجتمعا باختيارهما. وإنْ أردتُم: مَنْ أَحْدَثَ الزنا فيهما؛ قلنا: مُحْدِثُ الزنا فيهما مُحْدِثُ آلةِ الزنا والقوةِ عليه والتخليةِ بينهما مع القدرة علىٰ المنع.

ولو جاز أن يقال: إن الذي أَحْدَثَ ما هو زنًا فيهما واقعًا تحت قدرتهما وإرادتهما قد جمع بينهما، لجاز أن يقال: إن الذي خَلَّىٰ بينهما وبين الزنا، ولم يمنعهما منه مع القدرة علىٰ المنع، بل أمدَّهما بأنواع الموادِّ وأَسْبَلَ عليهما السِّترَ، قد جمع بينهما. فإن كان خَلْقُ الزنا فيهما بعد اجتماعهما واختلاطهما يُوجِبُ كونَه جامعًا بينهما؛ جاز أن يقال: خَلْقُ مَنْ عَلِمَ أنه يزني وخَلْقُ آلاتِ الزنا وتَرْكُ المنع منه، يُوجِبُ الجمعَ بينهما.

وقد أجمعنا على أنه تعالى خالقُ السُّكْرِ عند الشرب، وهو العالِمُ بما يتعاطى السكران، ثم لا يُقالُ: «خَلْقُ السُّكْر كان مُوجِبًا لذلك»، وقد قال ﷺ: (لحمٌ نبتَ مِن حرامٍ النارُ أَوْلَى به)[1]، ثم الربُّ سبحانه هو المُنْبِتُ للُّحُوم عند تعاطي أكل الحرام.

فَصْلٌ
في معنى الهُدى والضَّلالِ والخَتْمِ والطَّبْع

قال الإمامُ رحمه الله: إن كتابَ الله العزيز قد اشتمل على آيٍ دالَّةٍ على تفرُّدِ الربِّ سبحانه بهداية الخلق وإضلالهم والطبع على قلوب الكفرة منهم، وهي نصوصٌ في إبطال مذاهب مخالفي الحقِّ.

فَمِمَّا يعظُم موقعُه عليهم: قولُه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥]، وقولُه تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، وقولُه تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقولُه تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: ١٧]، وقولُه سبحانه: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ [الأنعام: ٣٩].

واعلم أنَّ «الهدى» في هذه الآيات لا يَتَّجِهُ حملُه إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يَتَّجِهُ حملُ «الإضلال» في هاتين الآيتين على غير خلق الضلال.

ولَسْنَا نُنْكِرُ ورودَ «الهداية» في كتاب الله تعالى على غير المعنى الذي قدَّمناه؛ فقد تَرِدُ بمعنى الدعوة، كقوله تعالى لنبيِّه عليه السلام: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ

(١) رواه الترمذي برقم: (٦١٤) بلفظ قريب مما أورده الشارح.

مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، أي: لتدعو.

وقد تَرِدُ «الهدايةُ» والمرادُ منها: إرشادُ المؤمنين في الآخرة إلىٰ مسالك الجنان، كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۞ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [محمد: ٤ ـ ٥]، أي: سيرشدهم إلىٰ طريق الثواب والجنَّة، وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣]، أي: اسلكوا بهم نحوَها، وقال ﷻ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ أي: نَصَبْنَا لهم الأدلةَ ودعوناهم إلىٰ الحقِّ ﴿فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] علىٰ ما دُعوا إليه مِن الهدىٰ.

و«الهدايةُ» بمعنىٰ التبيينِ والبيانِ شائعٌ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، أي: يُبَيِّنُه، وقال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ أَهْلِهَآ أَن لَّوْ نَشَآءُ...﴾ [الأعراف: ١٠٠] الآيةَ.

وإنما أَشَرْنَا إلىٰ هذه الجملة؛ ليعلموا أَنَّا لا نُنْكِرُ ورودَ الهدىٰ والضلال علىٰ غير معنىٰ خَلْقِ الإيمان وخَلْقِ الضلال، ولكنَّا خَصَّصنا استدلالَنا بآياتٍ لا تحتملُ غيرَ المعنىٰ الذي ذكرناه؛ فإنه سبحانه فَصَلَ بين الدعوة والهداية في قوله: ﴿يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [يونس: ٢٥]؛ فَعَمَّمَ الدعوةَ وخَصَّصَ الهدايةَ، ثم عَلَّقَ الهدايةَ (١٧٩/ف) بالمشيئة.

والإرشادُ للمطيعين إلىٰ طريق الجنَّة واجبٌ عند الخصوم؛ فلا يجوزُ تعليقُه بالمشيئة، وكذلك البيانُ ونَصْبُ الأدلةِ شرطٌ واجبٌ في التكليف؛ فلا تُعَلَّقُ بالمشيئة علىٰ أصولهم.

وقولُه تعالىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] مُصَرِّحٌ بما ذكرناه[1]، وشَرْحُ الصدرِ وحَرَجُهُ وذِكْرُ الإسلامِ مِن أصدق

---

(١) في الإرشاد للجويني ص٢١٢: «مصرح بأحكام الدنيا». وقد بيَّن ابنُ دهاق مرادَ الجويني=

الدلالات على ما قلناه[١].

وقال بعضُ أصحابنا: الهدايةُ حقيقةٌ في الآيتين على المعنيين.

وقال بعضُهم: حقيقةُ الهداية خَلْقُ الهُدى، وتُذْكَرُ بمعنى البيان والدعوة تجوُّزًا؛ فإنه سبحانه قال: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: ١٧]، وليس كلُّ مَنْ بُيِّنَ له تَبَيَّنَ.

قال المصنِّفُ[٢]: واعلم أنَّ «الهدايةَ» معناها: الدلالةُ والإرشادُ، وأَصْلُها الإمالةُ مِن قولهم: «هَدَيْتُ العَرُوسَ إلى بيت زوجها»، ومنه: الهَدِيَّةُ والهَدْيُ؛ لأنها[٣] تُمَالُ مِن يدٍ إلى يدٍ، وتُمَالُ النَّعَمُ إلى بيت اللهِ الحرام، ومنه: قولُ أصحاب موسى: ﴿إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، أي: مِلْنَا إليك.

وقال أكثرُ أهل اللغة: أصلُه التقديم، والعُنُقُ يُسَمَّى الهادي؛ لتقدُّمه على

= من هذه العبارة تمام البيان بقوله: «فكيف يسوغ حمل الهدى في هذه الآية على الدعوة؛ حتى يكون المعني بها: فمن يرد الله أن يدعوه يشرح صدره، وكم من مدعو لم يشرح الله له صدرًا ولا يسر له أمرًا. ولا يستقيم حمل الآية على السلوك إلى الجنة؛ فإن ذلك مختص بالآخرة دون الدنيا؛ قال الله تعالى في صحابة رسوله ﷺ: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۝ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝ وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾، فقوله: ﴿سَيَهْدِيهِمْ﴾ معناه: إلى طريق الجنة بعد جواز الصراط، وقوله: ﴿عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾ أي: أوجدهم عَرْفَها، وهو طيب روائحها على مسيرة خمس مائة سنة؛ فيستدلون على الجنة بروائحها الطيبة، فهذا نص؛ فكذلك قوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ﴾ على أيام الدنيا؛ فإن شرح الصدر لا يكون إلا سببًا لحصول الهدى، وذلك لا محالة من أحكام الدنيا». شرح الإرشاد لابن دهاق (مخطوط) الجزء الثالث (ل: ٢١٤).

(١) انظر: الإرشاد للجويني ٢١٠.

(٢) المراد به الشارح أبو القاسم الأنصاري.

(٣) في الأصل: لأنه. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٨٥٦.

البدن، وهوادي الوحوش اسمٌ للمتقدمين منهم، وقولُه تعالىٰ: ﴿فَٱهْدُوهُمْ﴾ [الصافات: ٢٣]، أي: قَدِّمُوهم وأَمِيلُوهُم.

هذا هو الأصلُ في العربية؛ فمن صار إلىٰ أنَّ حقيقتَها الإمالةُ، فهي إمالةُ القلب مِن الباطل إلىٰ الحقِّ، وذلك التوفيقُ وخَلْقُ الإيمان والقدرةُ عليه؛ فيقولُ: إنَّ الدعوةَ والبيانَ إنما يُسَمَّىٰ هدايةً؛ مِن حيث إنَّه يُهتدىٰ به ويُتَوصَّلُ إلىٰ المقصود بهذه الجهة، والعربُ تُسَمِّي المُوصِلَ إلىٰ الشيء الذي هو السببُ باسم المسبِّب، وقد لا تحصل الهداية بذلك.

وإنما تكون الهدايةُ والبيانُ مُنْجِحًا إذا حصل به الاهتداءُ، فأما إذا لم يحصل بذلك الاهتداءُ والتبيُّنُ فهو تعريضٌ للهداية وليس بهداية حقيقةً، وإنما الهدايةُ الحقيقيَّةُ ما يقعُ به الاهتداءُ، كما قال سبحانه: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: ١٧]، ولو كان الكافرُ ممن هداه اللهُ تعالىٰ لكان مهتديًا بحكم هذه الآية، وكذلك قولُه تعالىٰ: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾ [الزمر: ٣٧]؛ فثبت أنَّه ممن حَرَمَهُ الله تعالىٰ هذه الهدايةَ، وإن كان مدعوًّا إلىٰ الحقِّ ومُعَرَّضًا له.

قال اللهُ تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وفي هذا أقوىٰ دليلٍ علىٰ أنَّ الكفَّارَ لم يُصَادِفُوا الهُدىٰ مِن الله تعالىٰ.

❊ **فإن قالوا:** قد شَمِلَهم الهُدىٰ، غيرَ أنهم لم يهتدوا ولم يتبيَّنوا؛ لعنادهم أو قصورهم، ولو أرادوا لاهتدوا.

❊ **قلنا:** الربُّ سبحانه عَلَّقَ ذلك بمشيئة نفسه وإرادته لا بإرادتهم؛ فقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، وقال تعالىٰ: ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ

ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]، وقال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، ولو كانت المشيئةُ إليهم لَمَا عَلَّقَها بمشيئته.

والقَدَرِيَّةُ أنكروا ورودَ الهداية بمعنى خلق الإيمان، كَيْفَ والإيمانُ غيرُ مقدور لله تعالى على زعمهم؟!

واللهُ تعالى قد تَمَدَّحَ بقدرته على تقليب القلوب مِن الباطل إلى الحق ومِن الحق إلى الباطل؛ فقال سبحانه: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ١١٠]، وقال تعالى: ﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ [التوبة: ١٢٧]، و﴿أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥].

وقال: ﴿فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠]، وقال: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ۝١١ كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ﴾ أي: الاستهزاءَ بالرسل وبما جاؤوا به ﴿فِى قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الحجر: ١١ ـ ١٢].

وقال لنبيِّه ﷺ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]؛ فنفى عنه الهدايةَ مِن وجهٍ، وأثبتَها مِن وجه فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]؛ فالذي أثبتَه وأضافه إليه غيرُ الذي نفاه؛ فثبت أنَّ الذي أضافه إليه هو البيانُ والدعوةُ، والذي نفى عنه إنما هو التوفيقُ وخَلْقُ الإيمان وشرح الصدر.

وهذا يَدُلُّ على أنَّ الهدايةَ حقيقةٌ أيضًا في البيان والدعوة؛ لأنه سبحانه

أضافها إلى النبي ﷺ مرَّةً وإلى القرآن مرَّةً، فقال: ﴿وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾(١) [آل عمران: ٩٦]، و﴿يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ [الجن: ٢].

ومَنْ قال: «الهدايةُ الحقيقيةُ لله تعالى»، أجاب عن هذا: بأن اللهَ تعالى قد هدى عند دعوة الرسول وعند التأمُّل والنظر في آيات القرآن؛ فأضافَ الهدايةَ إليهما تَوَسُّعًا، كما أضاف الهدايةَ والإضلالَ إلى ضَرْبِ المَثَلِ بالبعوضة وإلى إنزال التوراة، وكذلك أضافَ الإضلالَ إلى الأصنام؛ مِن حيث إن هذه الأشياءَ تنتهضُ أسبابًا للهداية والضلال.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: قولُه تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النحل: ٣٦]، وقولُه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾، ثم قال: ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٤]؛ ففَصَلَ بين البيان والهداية.

ولا سبيلَ لخصومنا إلى حمل الهداية والإضلال على الحكم بأن صاحبَه مُهْتَدٍ أو ضالٌّ؛ فإنَّه عَلَّقَهُما بمشيئته تعالى، فقال: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال: ﴿جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].

فهذه نصوصٌ قاطعةٌ على أنَّ الهدايةَ نعمةٌ مِن الله تعالى وفَضْلٌ منه، يختصُّ بها مَنْ يشاءُ مِن عباده، كما أخبر عن يوسف ﷺ أنه قال: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ۝٣٧ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ

(١) كذا في الأصل، والهداية في هذه الآية مضافة إلى البيت الحرام. ولعل المناسب قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

وَيَعْقُوبَ ﴾ ، ثم قال: ﴿ ذَٰلِكَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ [يوسف: ٣٧ ـ ٣٨].

وأما آياتُ الخَتْمِ والطَّبْعِ: فمنها: قولُه تعالىٰ: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ﴾ [البقرة: ٧] ، وقال: ﴿ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ﴾ [الجاثية: ٢٣].

وقد حارت المعتزلةُ في هذه الآيات واضطربت آراؤُهم:

فقالت طائفةٌ منهم مِن أهل البصرة: المرادُ بذلك تسميةُ الله تعالىٰ الكفرةَ بِنَبَزِ الكفرِ والضلالِ.

وهذا لا يَصِحُّ؛ فإنه سبحانه تمدَّحَ بهذه الآيات وباقتداره علىٰ تقليب القلوب وانفراده بالاقتدار عليه، كما قال: ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ ﴾ [الأنعام: ١١٠] ، وقال تعالىٰ: ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ ﴾ [الأنفال: ٢٤] ، وأثنىٰ علىٰ المؤمنين إذ قالوا: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [آل عمران: ٨] ، والإزاغةُ ضِدُّ الهداية، وكان يقولُ صلىٰ الله عليه في جميع الأوقات: (يا مُقلِّبَ القلوب والأبصار ثبِّتْ قلبي علىٰ دينِك وطاعتك) ، وقال تعالىٰ: ﴿ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ﴾ [المائدة: ١٣]. والواحدُ مِنَّا غيرُ عاجزٍ عن التسميات والتلقيبات، فما وَجْهُ استئثارِ الربِّ تعالىٰ بذلك؟!

وحَمَلَ الجُبَّائيُّ وابنُه هذه الآياتِ علىٰ إظهار سِمَةٍ وعلامةٍ علىٰ قلوب الكفَّار؛ ليتميَّزوا وتَفْصِلَ الملائكةُ النازلون بالرحمة بين قلوب الكفَّار وبين قلوب الأبرار؛ فلا تختم علىٰ قلوب الأبرار.

وهذا الذي ذكراه يخالفُ نصَّ الكتاب وفحواه؛ فإن الآياتِ نصوصٌ في أنَّ الله تعالىٰ يَصْرِفُ بالطبع والختم أقوامًا عن سَنَنِ الرَّشاد؛ فإنه قال: ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ ﴾ أي: لئلا يفقهوه ﴿ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾ [الكهف: ٥٧]

أي: لئلا يفهمُوه ويغفلوه[١] سَماعًا، ولم يُرِدْ بذلك اختلالَ حواسِّهم، وإنما أراد إصرافَ[٢] قلوبهم وعقولهم عن الفهم والتدبُّر؛ والدليلُ عليه: قولُه تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ٤٢]، ثم قال: ﴿فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ﴾ [الجاثية: ٢٣].

فثبت أنَّ الختمَ والطبعَ والأَكِنَّةَ موانعُ مِن الهداية، والسِّمَةُ التي أشاروا إليها ليست مانعةً، وكذلك الحكمُ والتسميةُ، والربُّ سبحانه جعلَها موانعَ أو في حكم الموانع، وسمَّاها أقفالاً وطَبْعًا ورَيْنًا وسَدًّا وغِشَاوةً، وقال: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١].

ثم اعلم أنَّ هذه الموانعَ أعراضٌ تتجدَّدُ حالًا على حالٍ، فمَنْ أدركتْهُ الرحمةُ ورَغِبَ في استماع الآيات استرشادًا واستبصارًا لا استهزاءً وتعنُّتًا؛ فترتفعُ تلك الموانعُ وتَخْلُفُها الهدايةُ والبصيرةُ، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١].

وقال في صفة المستهزئين والمتعنِّتين الذين قصدوا بالاستماع تَعَنُّتًا وطَلَبًا لِمَطْعَنٍ: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا (١٨٠/ف) عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: ٢٥]، وقال سبحانه: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ٤٢]، ثم قال: ﴿إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾ [النمل: ٨١].

ولقد اعترفَ طوائفُ مِن القَدَرية بأن الختمَ والطبعَ موانعُ، غيرَ أنَّها

---

(١) كذا في الأصل. ولعل المناسب: يعقلوه.

(٢) تحتمل في الأصل أن تُقرأ: «انصراف». وهي قراءة ناسخي: (س) و(ع)، والمناسب للسياق ما أثبته.

عقوباتٌ مِن الله تعالىٰ لأصحاب الجرائم.

ومِمن صار إلىٰ هذا المذهب عبدُ الواحد بن زيد البصري، فقال: وإذا عاقبَ اللهُ تعالىٰ مُكَلَّفًا [بالطبع][1]؛ فلا يكونُ حينئذٍ مأمورًا بالإيمان ولا منهيًّا عن الكفر، وكان سبيلُه سبيلَ المعاقَبين في النار.

وحُكِيَ عن بكر ابن أخت عبد الواحد أنه قال: إن الطبعَ مانعٌ مِن الإيمان والإخلاص.

وحُكِيَ عنه أيضًا أنه قال: إنه مانعٌ مِن الإخلاص دون الإيمان، والمطبوعُ علىٰ قلبه مأمورٌ بالإيمان.

واحتجَّ هؤلاء بآياتٍ دالَّةٍ علىٰ أن الختمَ والطبعَ والرَّيْنَ عقوباتٌ لأصحاب الجرائم، مِثْلُ: قولِه تعالىٰ: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾ [المائدة: ١٣]، وقولِه: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]، وقولِه: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿كَلَّاۖ بَلْۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤]، وقولِ النبي ﷺ: (مَنْ تركَ جمعةً اسْوَدَّ ثلثُ قلبِه...) الحديثَ[2].

ومِن المعتزلة مَنْ صارَ إلىٰ أنَّ الختمَ والطبعَ والأكِنَّة خُذْلانٌ وقَطْعٌ للألطاف.

وكلُّ ذلك فاسدٌ وقبيحٌ علىٰ أصلهم؛ فإن المنعَ مِن الإيمان مع الأمر به قبيحٌ، ومعاقبةَ المجرمين حسنةٌ؛ فيجبُ أن يكون الطَّبْعُ قبيحًا حسنًا، وكَيْفَ

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٦١.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ.

يأمرهم بالإيمان ثم يمنعُهم منه: إما بقَطْعِ اللُّطْف الذي لا يَتَأَتَّى الإيمانُ دونه وإما بالطَّبْع ؟!

ويقالُ **لهم**: هل تجوز معاقبتهم بردِّ التوبة، فلا يقبلُها منهم؟

* **فإن قالوا**: قبولُ التوبة حَتْمٌ على الله تعالى.

* **قلنا**: والتمكينُ مِن أداء ما كُلِّفَ وإزاحةُ العللِ المانعة مِن الفهم حَتْمٌ أيضًا على مقتضى أصولكم، وكذلك الألطافُ؛ فإنها إذا كانت ممكنةً فلا يجوز قطعُها عنهم على أصولهم.

وقَوْلُهم: «إنَّه مأمورٌ بالإيمان دون الإخلاص» **غيرُ معقول**؛ فإن الإيمانَ دون الإخلاص غيرُ مأمور به بالإجماع.

وأما أهلُ الحقِّ: فقد قَدَّمنا مِن أصولهم: أنَّ الخَتْمَ والطَّبْعَ مِن الموانع، كما أنَّ السَّهْوَ والغفلةَ عن المعرفة مِن الموانع، ولكن ما أَسْرَعَ إزالتَها بالتذكُّر، وكلُّ ذلك جائزٌ مِن الله تعالى: إمَّا على الابتداء للأشقياء وغيرهم، وإمَّا على سبيل العقوبة على العاصي.

وظواهرُ القرآن والأخبار تَدُلُّ على الأمرين، مِثْلُ: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡ﴾ [المائدة: ٤١]، ونحوُ ذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، و﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتۡ عَلَيۡهِمۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [يونس: ٩٦]

وروى أبو بكر وعمرُ وعبدُ الله بن عباس وغيرُهم عن النبي ﷺ بألفاظٍ مختلفةٍ أنه قال: (إن اللهَ تعالى خلقَ آدمَ، ثم مَسَحَ ظَهْرَهُ بيمينه فاستخرج منه ذريةً، وقال: خَلَقْتُ هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مَسَحَ ظَهْرَهُ

واستخرج منه ذريةً، وقال: خَلَقْتُ هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون)(١)، فقام رجلٌ فقال: فَفِيمَ العملُ يا رسول الله؟! فقال صلى الله عليه: (اعملوا فكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له).

وقال في أكثر الروايات: (إنَّ اللهَ إذا خلقَ العبدَ للجنة، استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنةِ؛ فيُدخله الجنة، وإذا خلق العبدَ للنار استعمله بعمل أهل النار...)(٢) وذكر الحديثَ نحوه. وروى هذا المعنى جماعةٌ عن النبي ﷺ بألفاظٍ مختلفةٍ.

والذي يُؤَيِّدُ هذا مِن التنزيل: قولُه تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ...﴾ إلى آخر الآيتين [النور: ٣٥ ـ ٣٦]، وهذا يَدُلُّ على أنَّ أَمْرَ العواقب مُتَرَتِّبٌ على السوابق.

وفي بعض [الأخبار](٣): (إن اللهَ تعالى إذا خلقَ العبدَ لأحد المنزلتين يُهَيِّئُهُ لعملها)(٤)؛ ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨].

وقال ابنُ عباسٍ: كنتُ رديفَ النبي ﷺ، فقال: (يا غلامُ، احفظ اللهَ يحفظْك، احفظ اللهَ تجده أمامك، وإذا سألتَ فاسأل الله، وإذا استعنتَ فاستعن بالله، واعلم على(٥) أنَّ الأمةَ لو اجتمعوا على أن ينفعوك بشيء لم يكتبه الله لك لم يقدروا على ذلك، ولو اجتمعوا على أن يضرُّوك بشيء لم يكتبه الله عليك لم يقدروا عليه، قُضِيَ القضاءُ وجَفَّت الأقلامُ

---

(١) رواه مالك برقم: (٢٦١٧)، وأبو داود برقم: (٤٧٠٣)، وليس فيه: «فقام رجل...»، وإنما هو من تتمة النص القادم، وهو قوله ﷺ: (إن الله إذا خلق العبد...).

(٢) رواه البخاري برقم: (٤٩٤٩)، ومسلم برقم: (٢٦٤٧).

(٣) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل، وزاد ناسخ (س): «الأخبار»، وهو ما أثبته.

(٤) رواه أحمد برقم: (١٩٩٣٦).

(٥) كذا في الأصل، والمناسب حذف كلمة: «على».

وطُوِيَت الصُّحُفُ)[١].

فقال[٢] حكيمُ بن حزامٍ فقلتُ: يا رسولَ الله، رُقًى كنا نسترقي بها، وأدويةٌ كنَّا نتداوىٰ بها، هل تَرُدُّ مِن قَدَرِ الله تعالىٰ؟ قال: (هي مِن قَدَرِ الله)[٣].

وعن ابن الدَّيْلَمِي قال: أتيتُ أُبَيَّ بن كعبٍ، فقلتُ له: إنَّه وَقَعَ في نفسي شيءٌ مِن القَدَرِ، فحدِّثني لعل اللهَ أن يُذهبه عن قلبي، فقال: «لو أنَّ اللهَ عَذَّبَ أهلَ سماواته وأهلَ أرضه عذَّبَهم غيرَ ظالمٍ لهم، ولو رَحِمَهم كانت رحمتُه لهم خيرًا من أعمالهم، ولو أَنْفَقْتَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهبًا ما قُبِلَ منك، حتىٰ تؤمنَ بالقدر وتعلمَ أنَّ ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، وإن متَّ علىٰ غير هذا دخلت النار». قال: ولقيتُ عبدَ الله بن مسعودٍ، فقال مِثْلَ هذا، ولقيتُ حذيفةَ بن اليمان فقال مِثْلَ هذا، ولقيتُ زيدَ بن ثابتٍ فحدَّثني عن النبي ﷺ مِثْلَ ذلك[٤].

وعن حذيفةَ وغيره عن النبي ﷺ أنه قال: (إنَّ اللهَ يصنعُ كلَّ صانعٍ وصنعتَه)[٥].

فهذه جملٌ كافيةٌ في هذا الباب، واللهُ المشكورُ علىٰ كل حالٍ.

---

(١) رواه الترمذي برقم: (٢٥١٦).

(٢) كذا في الأصل، ولا علاقة لهذا الحديث بالحديث السابق.

(٣) رواه الحاكم في المستدرك برقم: (٨٧)، ورواه الترمذي برقم: (٢٠٦٥)، وابن ماجه برقم: (٣٤٣٧) من طريق أبي خزامة ﷺ.

(٤) رواه أبو داود برقم: (٤٦٩٩)، وابن ماجه برقم: (٧٧).

(٥) رواه البيهقي في كتاب القضاء والقدر ١/٣٤٥.

القَوْلُ
في الاستطاعة وحُكْمِها

قال الشيخُ الإمامُ رضي الله عنه: العبدُ قادِرٌ على كسبه، وقدرتُه ثابتةٌ عليه.

وذهبت الجَبْرِيَّةُ إلى نفي القدرة، وزعموا: أنَّ ما يُسَمَّى كَسْبًا للعبد أو فعلًا له فهو على سبيل التجوُّز والتوسُّع، وأن الحركاتِ الاختياريةَ بمثابة الرِّعْدة والرَّعْشة.

والدليلُ على إثبات القدرة: أنَّ العبدَ إذا ارتعدت يدُه، ثم إنَّه حرَّكها قصدًا؛ فإنه يفرقُ بين حالتيه في الحركة الضرورية والحركة التي اختارها واكتسبها، والتفرقةُ بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومةٌ على الضرورة، ويستحيلُ رجوعها إلى اختلاف الحركتين في أنفسها؛ فإن الضروريةَ مماثلةٌ للاختيارية قطعًا؛ وكلٌّ[١] واحدةٍ من الحركتين ذهابٌ في جهةٍ واحدةٍ وانتقالٌ إليها.

قال الإمامُ: والقولُ في ذلك يتعلَّقُ بحقيقة الكسب وصَرْفِهِ إلى المكتسِب أو إلى الفعل المكتسَب، وقد مضى الكلامُ فيه؛ فلا وَجْهَ لإعادته[٢].

ومُدَّعِي افتراقِهما لصفةٍ مجهولةٍ يَدَّعِي مُحالًا؛ فإن ذلك يَحْسِمُ طريقَ العلم بتماثل كل مِثْلَيْن، فإذا لم ترجع التفرقةُ إلى الحركتين تَعَيَّنَ صَرْفُها إلى

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٦٤: إذ كل.

(٢) هذه الفقرة غير موجودة في الإرشاد.

صفةِ المتحرِّك، ثم نَسْلُكُ بعد ذلك سبيلَ السَّبْر والتقسيم في إثبات القدرة، علىٰ ما سبق التنبيه عليه عند محاولة إثبات الأعراض.

فنقولُ: يستحيلُ حصولُ التفرقة ورجوعُها إلىٰ نفس الفاعل مِن غير مزيد؛ فإن الأمرَ لو كان كذلك لاستمرَّت صفةُ النفس ما دامت النفسُ، وإذا رجعت التفرقةُ إلىٰ زائدٍ علىٰ النفس، لم يَخْلُ ذلك الزائدُ مِن أن يكون حالًا أو عرَضًا، ويَبْطُلُ أن يكونَ حالًا؛ فإن الحالَ المجرَّدةَ لا تطرأُ علىٰ الجوهر، بل تتبع موجودًا طارئًا كما قدَّمناه، وإن كان ذلك الزائدُ عَرَضًا فيتعيَّنُ كونُه قدرةً؛ فإنه ما مِن صفةٍ مِن صفات المكتسِب غيرُ القدرة إلا ويُتَصَوَّرُ ثبوتُها مع انتفاء الاقتدار، وتنتفي معظمُ الصفات المغايرة للقدرة مع ثبوت القدرة، ولَسْنَا نستوعبُ الأقسامَ في الكلام، بل نجتزئُ بالتنبيه عليه.

هذا ما ذكره الإمامُ في تحرير الدلالة[1].

ولقد اشتهر عن جَهْمٍ القولُ بنفي القدرة، وحَكَىٰ أبو الحسن عنه في كتاب «نَقْضِ المُضَاهاةِ علىٰ الإسكافي»: أنَّ جهمًا كان يقولُ بمثل مذهبنا في أنَّ العبدَ قادِرٌ علىٰ كسبه، وأنه مكتسِبٌ غيرُ فاعلٍ علىٰ الحقيقة.

وما ذكره الإمامُ في تحرير هذه الدلالة فهو واضحٌ؛ فإن التفرقةَ مُدْرَكَةٌ علىٰ البديهة، ولا يجوزُ (١٨١/ف) صَرْفُها إلىٰ نفس المكتسِب؛ لاختلاف الأحوال وانقسامها، واختلافُ الأحوال مع اتِّحاد الذات يُشْعِرُ بمعنًىٰ لولاه لَمَا تُصُوِّرَ اختلافُ الحال والحكم، وصفةُ النفس تدومُ لا محالةَ مع دوام النفس، والشيءُ لا يغاير نفسَه ولا يخالفُها؛ فيتعيَّنُ صَرْفُ التفرقة إلىٰ زائدٍ علىٰ النفس.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢١٥.

وقولُه رحمه الله: «ما مِن صفةٍ مِن صفاتِ المكتسِب غير القدرة إلا ويتصوَّرُ ثبوتها مع انتفاء الاقتدار». عَنَىٰ به: أنَّ الحياةَ يُتَصوَّرُ ثبوتُها مع انتفاء العلم والقدرة والإرادة.

وقولُه: «وتنتفي معظمُ الصفات المغايرة للقدرة مع ثبوت القدرة». عَنَىٰ به: أنَّ العلمَ والإرادةَ والسمعَ والبصرَ ونحوَها مِن الإدراكات قد يُتَصَوَّرُ انتفاؤها مع ثبوت الاقتدار، لا سِيَّما إذا حكمنا بأنَّ النائمَ والذي استمرَّت به الغفلةُ قد يَفْعَلُ الفِعْلَ المُحْكَمَ، ومَنْ لا يُجَوِّزُ ذلك فيقولُ: للمكتسِب علمٌ ببعض وجوه ما يكتسِبُه وإرادةٌ. وأما الحياةُ فإنها لا تنتفي مع ثبوت القدرة؛ فإنَّ القدرةَ مشروطةٌ بها، ولا يُتَصوَّر ثبوتُ المشروط مع انتفاء الشرط.

وإن ادَّعَىٰ الخصمُ: أنَّ الحكمَ الذي أدركناه وبحثنا عن مُوجِبه ومقتضيه، يثبتُ[1] مِن غير مُقْتَضٍ ـ كان ذلك سببًا إلىٰ نفي الأعراض أجمع؛ فإنها جائزةُ الثبوت والانتفاء؛ فإذا اخْتُصَّ بالثبوت افتقرَ إلىٰ مُقْتَضٍ لا محالةَ.

❊ **فإن قيل**: بِمَ تَرُدُّون علىٰ مَنْ يصرفُ التفرقةَ إلىٰ صحةٍ في الجارحة وبنيةٍ مخصوصةٍ، وإلىٰ انتفائها؟

❊ **قلنا**: هذا باطلٌ مِن أوجه، أقربُها إلىٰ غرضنا: أن الأَيِّدَ الصحيحَ البِنْيةِ يُفَرِّقُ بين أن يحرِّكَ يدَ نفسه قَصْدًا وبين أن يحرِّكَ الغيرُ يدَه، وإن كانت بِنْيَةُ يدِه في الحالتين علىٰ صفةٍ واحدةٍ.

ثم نقولُ: الحالةُ التي أحسسناها وصَرَفْنَا التفرقةَ إليها إنما هي مُدْرَكَةٌ حالةَ الاكتساب لا قبلها، وأما الصحةُ والسلامةُ فإنما حاصلةٌ قبلها.

---

(١) يمكن أن تُقرأ: يثبته.

وأيضًا: فإن البِنْيَةَ إنما يُعْلَمُ منها ضربٌ مِن التركُّب والتألُّف، وكلُّ تركُّب يخطرُ للعاقل فيمكنُ تصويرُه في الجمادات، مع استحالة ثبوت أحكام القادرين لها؛ إذ لا يشترط في ثبوت ضربٍ مِن الأكوان الحياةُ، وكذلك ما مِن تركيبٍ إلا ويمكنُ تصويرُه العُجَّزَ[1].

وأما الصحةُ فإنْ أُرِيدَ بها: ضَرْبٌ مِن البِنْيَةِ، فقد وَضَحَ المَقْصدُ فيه، وإنْ عُنِيَ بها: معنى ما أشرنا إليه في القدرة، فذلك خلافٌ في العبارة وموافقةٌ في المعنى. وكذلك سلامةُ البَدَنِ مِن الآفات، إنْ عُنِيَ بالآفات: العَجْزُ وما جرى مجراه، فلا تَصِحُّ السلامةُ منها إلا بمعنى يكونُ مانِعًا لها، وليس ذلك إلا القدرةَ، فأمَّا أنْ يَسْلَمَ مِن تلك الآفات مِن غير معنًى ينافيها فذلك مُحال، على أنَّ انتفاءَ الآفات إشارةٌ إلى النَّفي المجرَّد، والنَّفْيُ لا يُوجِبُ حكمًا ثابتًا.

وإنْ فُسِّرَ الصحةُ والسلامةُ بالحياةِ، كان مُحالًا؛ لانقسام الأحياء إلى القادرين والعَجَزة. وإنْ فُسِّرَ ذلك بالحياةِ وضَرْبٍ مِن البِنْية، كان ذلك تعليقًا للحكم الواحد بعلَّتين، وذلك مُحال.

وإذا بطلت هذه الأقسامُ، تعيَّنَ التنصيصُ على القدرة.

وهذا سبيلُنا في تعيين كلِّ عَرَضٍ يُنَازَعُ فيه، فمن اعترفَ بأن المتحرِّكَ متحرِّكٌ لمعنًى والعالِمَ عالِمٌ لمعنًى، ثم طالبنا بتعيين ذلك المعنى؛ فنقولُ: كونُ العالِمِ عالِمًا في حكم المحيط بالمعلوم؛ فيلزمُ أن يكون الموجِبُ له في حكم الإحاطة، والمتحرِّكُ مُنْتَقِلٌ؛ فلزم أن يكون الموجِبُ لذلك انتقالًا؛ كذلك في مسألتنا: المكتسِبُ للحركة يُحِسُّ في نفسه حالَ القادرين؛ فيجب لذلك أن يكون الموجِبُ لذلك قدرةً.

(١) جمع عاجز. وعبارة الغنية للشارح ٢/٨٦٥: وما من تركب إلا ويمكن تصويره للعجزة.

❊ **فإن قالوا:** إنما يستقيمُ ذلك لو كانت القدرةُ مُؤَثِّرةً.

❊ **قلنا:** لا يَتَوَقَّفُ إدراكُ حال القادرين على ثبوت الأثر، كما لا يتوقَّفُ إدراكُ كونِهِ عالِمًا على الأثر.

ثم نقولُ: القدرةُ لا تُوجَدُ إلا مع الأثر، والحركةُ الكسبيةُ مقدورةٌ بالقدرتين، فالقدرةُ القديمةُ متعلِّقةٌ بجميع وجوهها، ويقترنُ بها العلمُ والإرادةُ، والقدرةُ الحادثة فلا[١] تتعلَّقُ إلا بوجهٍ واحدٍ، والعلمُ والإرادةُ إنْ وُجِدا فإنما يتعلَّقان بوجهٍ دون وجهٍ، كما قدَّمناه.

❊ **فإن قال قائلٌ:** التفرقةُ راجعةٌ إلى إرادة الحركة واختياره لها.

❊ **قلنا:** العاجزُ والمُقْعَدُ قد يريدُ الحركةَ الضروريةَ في نفسه، وليس يجدُ في نفسه ما يجدُه عند[٢] اكتسابه الحركة، على أنَّه إنما يجدُ إرادةَ الحركة في نفسه وقلبه، والقدرةُ إنما يجدها في يده وفي بعض أعضائه.

وقال أصحابُنا: الذَّاهِلُ عن حركات يده في اكتسابه وأفعاله، وحركات لسانه وأجفانه، يُدْرِكُ تفرقةً بين حاله في أفعاله في حال ذهوله وغفلته وبين ارتعاد هذه الأعضاء وارتعاشها، والذُّهول والغفلةُ تُنافي الإرادةَ ولا تُنافي القدرةَ.

واعلم أنَّ ما ذكرناه مِن أنَّ هذه الحالةَ ـ أعني: أحكامَ القادرين ـ لا يجوزُ إسنادُه إلى ضَرْبٍ مِن البِنْيَة ـ لا يستقيمُ على أصول المعتزلة؛ فإنهم صاروا إلى أنَّ الحياةَ تستدعي بِنْيَةً مخصوصةً، وأنَّ الحيَّ على بِنْيَةٍ مخصوصةٍ

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب: لا.

(٢) في الأصل: عنده. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٦٦.

لا يَسُوغُ ثبوتُها للميِّت ؛ فما المانعُ مِن المصير إلىٰ اختصاص القادر بضَرْبٍ مِن البِنْيَة لا تثبتُ للأحياء غير القادرين ؟ فإذا أرادوا دَفْعَ كلامِ الطَّبائعيين في إسنادهم حكم القادرين إلىٰ ضَرْبٍ مِن البِنْيَة ؛ فإنَّ ما مِن بِنْيَةٍ تُقَدَّرُ إلا ويجوزُ تصويرُها للجمادات ـ لم يجدوا إليه سبيلًا .

فإنْ قال القاضي عبدُ الجبَّار: البِنْيَةُ ترجعُ إلىٰ التأليف ، والتأليفُ يختصُّ حكمُه بمحلِّه كسائر الأكوان ، والقدرةُ لا يثبتُ حكمُها لمحلِّها علىٰ الخصوص ، بل يثبتُ الحكمُ فيها للجملة ـ **فأقربُ الطُّرق** في إفساد هذا المسلك مَنْعُهُ مِن دعواه في رجوع الحكم إلىٰ الجملة ، ولئن ساغ أن يقومَ تأليفٌ بجزأين ؛ فَلِمَ لا يجوزُ صَرْفُ حُكْمِ البِنْيَة والتأليف إلىٰ الجملة ؟ ولئن ساغ لهذا القائل أن يقول: المُدْرِكُ: هو الحَيُّ الذي لا آفةَ به ، فَبِمَ يُنْكِرُ علىٰ مَنْ يقولُ: القادرُ هو الحَيُّ الذي لا آفةَ به ؟

والذي يُعَوِّلُ عليه عبدُ الجبَّار في إثبات القدرة: أَنَّا نعلمُ تَأَتِّيَ الفعل مِن بعض الأحياء ، وتَعَذُّرَه مِن بعضٍ ؛ فنعلمُ اختصاصَ مَنْ يَتَأَتَّىٰ منه الفعلُ بحالةٍ يفارقُ بها مَنْ تَعَذَّرَ عليه الفعلُ .

وهذا الذي قاله يَبْطُلُ بالممنوعِ ؛ فإنه يتعذَّرُ عليه الفعلُ ، وهو مقتدرٌ عليه ، علىٰ قضية أصله .

❁ **فإن قال**: الدليلُ علىٰ أنَّ الممنوعَ قادرٌ تَأَتِّي الفعلِ منه عند ارتفاع المنع .

❁ **وهذا الذي قاله تعليلٌ منه للنَّقْضِ** ؛ فإنَّه ادَّعىٰ أن الفارقَ بين القادر وغيرِه تَأَتِّي الفعلِ ، وقد صُوِّرَ عليه[1]: مِن أصله: امتناعُ الفعلِ مِن بعض

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٦٧: وقد أورد عليه.

القادرين ؛ فما ينفعُه بعد ذلك التعليلُ للنقض ؟! وهل ذلك إلا بمثابة قولِ مَنْ يقولُ وقد نُقِضَ دليلُه: إنما انتقضَ دليلي لكذا وكذا ؟! علىٰ أنَّه لو جازَ الحكمُ باقتدار الممنوع ؛ مِن حيثُ إنه يَتأتّىٰ منه الفعلُ عند ارتفاع المنع ، جازَ الحكمُ بأن العاجزَ قادرٌ ؛ مِن حيثُ إنَّه لو ارتفع المنعُ تَأَتّىٰ منه الفعلُ .

❊ **فإنْ تَعَسَّفَ مُتَعَسِّفٌ وقال:** تَأَتِّي الفعلِ دليلٌ علىٰ كون مَنْ يَتأَتّىٰ منه الفعلُ قادِرًا ، وليس مِن شَرْطِ الدليل انعكاسُه ، فلو أُلْزِمَ الرجلُ تَأَتِّي الفعلِ مع نفي حكم الاقتدار ، لكان ذلك نَقْضًا ، فأمَّا الدليلُ فيطَّرِدُ[1] ولا يَقْدَحُ في صحَّته عدمُ انعكاسه .

❊ **قلنا:** إنه لم يقتصر في إثبات حكم القادرين علىٰ تَأَتِّي الفعل ، بل عَوَّلَ علىٰ ربط الكلام بالتعذُّرِ مِن بعض الأحياء والتَّيَسُّرِ مِن بعض ، ثم لَمَّا بَيَّنَ الانقسام إلىٰ التعذُّر والتيسُّر قضىٰ بعد ذلك باختصاصِ مَنْ تيسَّر منه الفعلُ بحالٍ ؛ فتعلَّقَ كلامُه بنفْيٍ وإثباتٍ ، ومَنْ أَسْنَدَ دليلًا إلىٰ فَرْقٍ فقد التزمَ مُوجَبِ قوله في الشِّقَّيْنِ والطرفين .

فإنْ زادَ تَحَرُّزًا عَمَّا أُلْزِمَ وقال: تَأَتِّي الفعلِ مع ارتفاع الموانع يَدُلُّ علىٰ اختصاصٍ بحالٍ ـ **كان ذلك تَشَبُّثًا**[2] بلفظٍ غيرِ عاصمٍ عن الإلزام ؛ فإنَّ التعذُّرَ مُتَحَقِّقٌ علىٰ الممنوع تحقُّقُه في العاجز والميت ، فلئن جازَ القضاءُ بكون الممنوع قادرًا مع التعذُّر ؛ مَصِيرًا إلىٰ تقدير التَّأَتِّي عند ارتفاع الموانع ، جازَ الحكمُ بكونِ مَنْ سَمَّيْتَهُ: «عاجزًا» قادِرًا علىٰ تقدير تَأَتِّي الفعلِ (١٨٢/ف) منه عند ارتفاع العجز .

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٦٧: فإن الدليل لا بد وأن يطرد .

(٢) قرأ هذه الكلمة ناسخا (س) و(ع) هكذا: «استثناء» . ورسم الكلمة في الأصل محتمل لها ، ولا يصح المعنىٰ معها . وما أثبته هو الموافق لما في الغنية للشارح ٢/٨٦٨ .

ثم نقولُ: لم تتخلَّصْ ـ مع ما زدتَه ـ عَمَّا أُرِيدَ بك[١]؛ فإن الباريَ سبحانه قادرٌ في أزله غيرُ ممنوع، مع استحالة الفعل؟

❁ فإن قال: امتناعُ الفعل أزلًا وإن لم يكن منعًا، فهو في حكم المنع، وهو بمثابة عدم العلم والإرادة مِن القادر شاهدًا.

❁ قلنا: فَزِدْ في كلامك: أنَّ القادرَ يَتَأَتَّى منه الفعلُ إذا ارتفعت الموانعُ وما في معناه.

قال الإمامُ: والذي ذهبَ إليه حُذَّاقُ المعتزلةِ: أنَّ الدَّالَّ على القدرة شاهدًا ثبوتُ حالٍ على الجواز[٢]، والدالَّ على الحالِ: تَأَتِّي الفعلِ وتيسُّرُه، وقد أَبْطَلْنَا هذا بما فيه مَقْنَعٌ.

قال الجُبَّائيُّ: كلُّ مَنْ عَلِمَ صحَّتَه وانتفاءَ الآفات عنه؛ عَلِمَ مِن ذلك اقتدارَه.

وقد كَشَفْنَا عن الصحة والسلامة ومعناهما.

على أنَّا نقولُ: مَنْ زَعَمَ أنَّ الحيَّ السليمَ مِن الآفات مستحيلٌ أن يَعْرَى عن القدرة، كان مُتَحَكِّمًا؛ فإنْ أراد بالآفةِ العجزَ، فهو سديدٌ على الجملة؛ فإن القابلَ للضدَّين لا يخلو عنهما، غيرَ أنَّ كلامَه يَدُلُّ على أنه يريدُ بالقدرة: سلامةَ البِنْيَةِ وصحَّتَها، ويريدُ بالعجز: الآفاتِ الطارئةَ المانعةَ من الصحة.

ثم لو جازَ سلوكُ هذا المسلك، لجازَ طَرْدُه في صفات الحيِّ؛ حتى يُقْطَعَ بعلم الصحيح السليم، ثم يجبُ العلمُ بكونه عالِمًا بكل ما يُتَصَوَّرُ أن

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٦٧: ثم نقول: لم يتخلص عما ألزمناه مع ما زاد عليه.

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٦٧: يعني: حال القادرية.

يعلمَه، وكذلك في الإرادة وما عداها، وهذا خَبْطٌ وتخليطٌ.

فَصْلٌ

القدرةُ الحادثةُ غيرُ باقية؛ لأنها عرض، فهي كسائر الأعراض.

ووافقنا أبو [القاسم][١] الكعبي على ذلك.

وينبني على هذه القاعدة: استحالةُ تقدُّم القدرة على الفعل؛ إذ لو تقدَّمت وعُدِمت لوقع الفعلُ بقدرة معدومةٍ، وذلك مستحيل؛ فإن أحقَّ الأوقات بوجود القدرة وقتُ حدوث الفعل.

مَسْأَلَةٌ[٢]

قال أهلُ الحق: إذا ثبت استحالةُ بقاء القدرة الحادثة؛ فيجب أن تقارنَ حدوثَ المقدور بها ولا تتقدَّمَ عليه.

وهذا أيضًا مذهبُ النجَّار، ومحمدِ بن عيسى بُرْغُوثٍ، وابنِ الراوندي، وغيرهم من المعتزلة.

ولو قَدَّرنا سَبْقَ الاعتقادِ إلى بقاء القدرة، لَمَا استحالَ[٣] تقدُّمُها على وقوع مقدورها، بشرط أن تبقى إلى حالة الفعل؛ ولذلك يجبُ القطع بتقدُّم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات بها. ولَمَّا ثبت أن القدرةَ الحادثة لا تبقى، تَرَتَّبَ على ذلك استحالة تقدُّمها على المقدور؛ فإنها لو تقدَّمت عليه لوقع الفعل مع انتفاء القدرة، وذلك محال.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٦٩.

(٢) في الإرشاد للجويني ص٢١٨: فصل.

(٣) في الأصل: لا استحال. والمثبت ما في الإرشاد للجويني ص٢١٨، والغنية للشارح ٢/٨٦٩.

والحادثُ[1] في حال حدوثه مقدورٌ بالقدرة القديمة، وإن كان مُتَعلِّقًا للقدرة الحادثة، فهو مقدور بها، وإذا بقي مقدورٌ مِن مقدورات الباري سبحانه ـ وهو الجوهرُ؛ إذ لا يبقىٰ غيرُه مِن الحوادث ـ فلا يتَّصِفُ في حال بقائه واستمرار وجوده بكونه مقدورًا إجماعًا.

وذهبت المعتزلةُ وطوائفُ مِن المرجئة وكثيرٌ مِن الزيدية وعامَّةُ الكرَّامية إلىٰ أنَّ الحادثَ في حال حدوثه يستحيلُ أن يكون مقدورًا للقديم والمحدَث، وهو بمثابة الباقي المستمر، وإنما تتعلَّقُ القدرةُ بالمقدور في حال عدمه.

وقالوا علىٰ طَرْدِ ذلك: يجبُ تقدُّمُ الاستطاعة علىٰ المقدور، ويجوزُ[2] مقارنةُ ذاتِ القدرة حدوثَ المقدور مِن غير أن تكونَ متعلِّقةً به حالةَ وقوعه.

والدليلُ علىٰ أنَّ الحادثَ مقدورٌ وأنَّ الاستطاعةَ تقارن الفعلَ: أن نقولَ: القدرةُ مِن الصفات المتعلِّقة، ويستحيلُ تقديرُها دون متعلَّقٍ لها، فإذا فَرَضْنَا قدرةً متقدِّمةً وفَرَضْنَا مقدورًا بَعْدُ[3] في حالتين متعاقبتين، فلا يتقرَّرُ علىٰ أصول المعتزلة تعلُّقُ القدرة بالمقدور؛ فإنَّا إنْ نظرنا إلىٰ الحالةِ[4] الأولىٰ فلا يُتَصَوَّرُ فيها وقوعُ المقدور، وإنْ نظرنا إلىٰ الحالة الثانية فلا تعلُّقَ للقدرة فيها، فإذا لم يتحقق في الحالة الأولىٰ إمكان ولم يتقرَّر في الحالة الثانية اقتدارٌ؛ فلا يبقىٰ لتعلُّق القدرة معنًىٰ[5].

---

(١) هذه المسألة أفردها الجويني بفصل جديد. انظر: الإرشاد ص٢١٩.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٨٧٠: «قالوا: ولا يجوز...». والصواب ما هنا، وهو الموافق لما في الإرشاد للجويني ص٢١٩، ولما في كتاب نهاية المرام في دراية الكلام لضياء الدين المكي الرازي تلميذ الشارح ص٩٧.

(٣) في الإرشاد للجويني ص٢١٨ والغنية للشارح ٢/٨٧٠: بعدها.

(٤) في الأصل: حالة. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص٢٢٠، والغنية للشارح ٢/٨٧٠.

(٥) انظر: الإرشاد للجويني ص٩٨.

❊ **فإن قالوا:** المَعْنِيُّ بتعلُّقِ القدرة بمقدورها: أنها إذا حدثت أثَّرت في الإيجاد في الحالة الثانية ؛ فهي قدرةٌ على الفعل في الثاني.

❊ **قلنا:** قد فُصِّلَ عليكم وَجْهُ التعلُّق ؛ فلم يستقرَّ لكم قَدَمٌ ، وها نحن نزيدُه إيضاحًا فنقولُ: لا شكَّ أنكم لا تمنعون تعلُّقَ القدرة قبل وجود المقدور ، وهذا التعلُّقُ لا يتضمَّنُ إمكانَ الفعل في الحالة الأولىٰ وهي غيرُ متعلِّقة في الحالة الثانية ، ويستحيلُ أن يقال: «هي في الأولىٰ متعلِّقةٌ بالثانية قبل الثالثة» ؛ إذ التَّعلُّقُ حكمٌ مَبْتُوتٌ ليس بمندفعٍ[1] ، فكيف تتحققُ القدرةُ في الأولىٰ بالحالة الثانية قبل تحقُّقها ؟! ولو تحققت لانقطع تعلُّقُ القدرة فيها ، ومحصول ذلك يئولُ إلىٰ تعلُّق القدرة بحالٍ يستحيلُ تعلُّقُها فيها.

❊ **فإن قالوا:** إنما تتعلَّقُ القدرةُ في الحالة الأولىٰ لا بعدها.

❊ **قلنا:** إذا لم تقتض إمكانًا في الحالة الأولىٰ ، فلا معنىٰ لتعلُّقها فيها.

ثم نقولُ: المقدورُ لا يخلو: إما أن يكون عدمًا وإما أن يكون وجودًا ، ويستحيلُ أن يكون عدمًا ؛ فإنه نفي محضٌ ، والموجودُ عند المخالفين غيرُ مقدور.

وأيضًا: فإنهم زعموا أنَّ الحادثَ بمثابة الباقي في استحالة كونه مقدورًا ، ثم لا إمكانَ في الحالة الأولىٰ مِن وجود القدرة ، والحالةُ المتوقَّعةُ بعدها ليست حالةَ تعلُّقِ القدرة ، فإنْ ساغَ ذلك فليكن الباقي مقدورًا في الحالة الأولىٰ من القدرة ، كما أن الحادثَ مقدورٌ قبل وقوعه في الحالة الأولىٰ من القدرة.

❊ **فإن عادوا فقالوا:** إنما المقدورُ بالقدرة: أن يُفْعَلَ بها.

---

(١) هكذا قرأها ناسخ (ع) ، وقرأها ناسخ (س): «مثبوت ليس بمتوقع». والعبارة في الأصل تحتمل كلا القراءتين ، والمناسب ما أثبته.

* **قلنا**: قولُكم: «أن يُفْعَلَ بها» عبارة عن نفي أو إثباتٍ[١]، ويَبْطُلُ أن يكونَ عبارةً عنهما؛ لأنهما نقيضان.

* **فإن قالوا**: قد أوجبتُم تقدُّمَ القدرةِ الأزليةِ مع استحالةِ تقدير الإمكان في الأزل.

* **قلنا**: لم يَزَل القديمُ قادِرًا على الفعل حيثُ يُتَصَوَّرُ الفعلُ وحالةَ تحقُّقِه، ومِن حكم الفعل: أن يكون مُبْتَدَأً، وتقديرُ فِعْلٍ أزليٍّ متناقضٌ، وليس في مَنْعِ فِعْلٍ أزليٍّ إخراجُ مقدورٍ عن قضية القدرة؛ إذ القدرةُ إنما تتعلَّقُ بالممكن دون المستحيل.

ثم نقولُ: ما ألزمونا ليس خروجًا عما ألزمناكم بأن نقول[٢]: لم يَزَل الإلهُ ﷻ قادرًا على ما يَقَعُ مقدورًا حال وقوعه، وأنتم تقولون: «الواحدُ مِنَّا قادرٌ على ما يَقَعُ غيرَ مقدورٍ حالَ وقوعه»؛ ويئول محصولُ القول: إلى أنَّ القدرةَ[٣] تُطْلَقُ والمرادُ به: تحقُّقُ[٤] واقعٍ، وتُطْلَقُ والمرادُ به: تقديرُ واقعٍ؛ فالحادثُ مقدورٌ مُحَقَّقٌ حالَ حدوثه، والقدرةُ القديمةُ متقدِّمةٌ[٥] على الحوادث ومقدورُها مقدورٌ.

وسبيلُنا فيما قدَّرناه وحققناه سبيلُ تعلُّق القول القديم؛ حيثُ قلنا: الأمرُ يتعلَّقُ بالمعدوم على تقدير الوجود، وإذا وُجِدَ تَنَجَّزَ التعلُّقُ به تحقيقًا. ثم يستحيلُ تقدير تعلُّق الأمر بما لو قُدِّر وجودُه لاستحال أن يكون مأمورًا، وهو

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٧١: وقد فصلنا القول فيهما.
(٢) في الغنية للشارح ٢/٨٧١: ثم الفرق بين ما ألزمونا وبين ما ألزمناهم أنا نقول:...
(٣) في الغنية للشارح ٢/٨٧١: المقدور.
(٤) في الغنية للشارح ٢/٨٧١: تحقيق.
(٥) في الغنية للشارح ٢/٨٧١: متعلقة.

أن يُوجَد في علم الله تعالىٰ وحُكمه أن يُوجَد محتومًا[١] مثلًا، والقدرةُ القديمةُ صالحةٌ للإيقاع إذا أَمْكَنَ الوقوعُ؛ ولذلك نقولُ: إنها صالحةٌ للضِّدَّين على البدل، وصالحةٌ لِمَا لا يتناهىٰ على الوجه الذي يَصِحُّ ويُتَصَوَّرُ وقوعُه، وقد يمتنعُ الإيقاعُ لمعانٍ ذكرناها في كتاب «التلخيص».

وأقربُ شيءٍ فيه: أن قدرةَ القديم سبحانه كما تصلحُ للابتداء تصلحُ للإعادة، وتتعلَّقُ بهما معًا. ثم إنَّما تُتَصَوَّرُ الإعادةُ مُتَرَتِّبَةً علىٰ تَخَلُّلِ عَدَمٍ للمُبتدَأ ثم يترتبُ عليه إعادتُه.

وأما القدرةُ الحادثةُ فلو قُدِّرَ تقدُّمُها على المقدور، فالفعل لا يقعُ بهذا التعلُّق؛ والدليلُ عليه: أنها لو عُدِمَت قَبْلَ وقوع الفعل لاستمرَّ العدمُ؛ فتبيَّن أن التعلُّقَ السابقَ لا أثرَ له، وبَعْدَ أن وَقَعَ الفعلُ وحصلَ المقصودُ؛ فتعلُّقُها به في ثاني حال الحدوث لا فائدة فيه؛ لأنه لو عُدِمَت القدرةُ لاستمرَّ الوجودُ، ووجودُ القدرة كعدمها في الحالتين.

وأما حالةُ الحدوث فالقدرةُ لا بُدَّ منها ليقع الفعلُ بها، وذلك هو الغرض والمقصود، والذي يوضح ذلك: أن للفعل حاجةً إلى القدرة وتعلُّقًا[٢] بها، (١٨٣/ف) كما له حاجةٌ إلى الفاعل وتعلُّقٌ به، ثم الفعلُ إنما يحتاج إلى الفاعل حالةَ كونه فعلًا وحالةَ حدوثه ووجوده لا قبله؛ كذلك الفعلُ يحتاجُ إلى القدرة حالةَ وقوعه لا قبله، ولو جاز أن تكونَ قدرةٌ عليه قبل وجوده، جاز أن يكون فاعلًا له قبل وجوده.

واستدلَّ شيخُنا أبو الحسن ﵀ بأن قال: لو جازَ تقدُّمُ القدرة على الفعل

(١) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٨٧١: مجنونًا.

(٢) في الأصل: تعلق. والمناسب ما أثبته.

بوقتٍ واحدٍ، لجاز تقدُّمُها بأوقاتٍ.

قال الإمامُ: والأَوْلَى أن يُورَدَ هذا في مَعْرِضِ الإلزام لا في مَعْرِضِ الاستدلال؛ فإن المُسْتَدِلَّ به لا يَسْلَمُ عن الطِّلْبَةِ إذا قيل له: ما الدليلُ علىٰ أنَّ ما جازَ أن يتأخَّرَ عن القدرة بوقتٍ جازَ تأخُّرُه عنها بأوقاتٍ؟ فلا تَسْلَمُ الدلالةُ ما لم تُقَيَّد بأن يقال: تأخُّرُ المقدورِ لا يَقْلِبُ جنسَها ولا يُثْبِتُ استحالةً، ويستوي في ذلك الوقتُ الواحدُ والأوقاتُ. والأَوْلىٰ أن نُسَائلَهم؛ فنقولَ: إذا سوَّغْتُم تأخُّرَ المقدورِ فما المانعُ مِن تأخُّره أوقاتًا؟ فلا يَسْتقرُّ لهم قَدَمٌ إذا كانوا مسؤولين.

❊ فإن قالوا: القدرةُ مع المقدور بها بمثابة النظر مع العلم بالمنظور فيه.

❊ قلنا: هذه دعوىٰ، ولِمَ قلتُم ذلك؟ وبأيِّ جامعٍ جمعتُم بينهما؟

❊ فإن قالوا: الجامعُ بينهما: أنَّ القدرةَ لا تُقارن المقدورَ، والمقدورَ لا يقارنُها بل يتعقَّبُها، كالعلم مع النظر.

❊ قلنا: هذا اقتصارٌ منكم علىٰ ذِكْرِ المذهب؛ فَلِمَ قلتُم: إن العلمَ إنما يَعْقُبُ النظرَ؛ لأنه لم يقارنه؟ وإذ عَجَزتُم عن الجمع، فها نحن نُومِئُ إلىٰ طُرُقٍ في الفرق، وإن لم يلزمنا: منها: أنَّ النظرَ ليس بموجِبٍ للعلم، وإنما هو متضمِّنٌ له بالتنبيه عليه، وحقيقتُه تئولُ إلىٰ إزالة الغفلة، وأما القدرةُ فإن خاصيَّتَها إيقاعُ شيءٍ بعد أن لم يكن، وإنما يُحتاج إليها حالةَ وقوع الفعل، كما يَحتاجُ الفعلُ إلىٰ الفاعل حالةَ وجوده لا قبله.

ثم نقولُ: ردُّ القدرةِ إلىٰ الإرادة أولىٰ مِن ردِّها إلىٰ النظر، وهي بها أشبهُ منها بالنظر، ثم الإرادةُ تُقَارِنُ المرادَ ولا تتقدَّمُه؛ فلزم مِثْلُ ذلك في القدرة،

والجامعُ بينهما: أنَّ كلَّ واحدٍ منهما لا يتعلَّقُ إلا بحادثٍ، وهي تقتضي صفةً تابعةً للحادث عند الخصوم، كما أنَّ القدرةَ تقتضي للمعدوم حال الوجود؛ فأثرُ القدرة إذًا كأثر الإرادة، ثم يجبُ الاقترانُ عندهم في الإرادة؛ فلزم أن لا يمتنعَ أيضًا في القدرة.

ومِن وجوه الفرق بين القدرة والنظر: أن النظرَ إذا تمَّ على سَداده ثم طَرَتْ آفةٌ؛ فيمتنعُ حصولُ العلم. وعندهم: أن القدرةَ إذا استعقبت عجزًا أو موتًا، فإنَّه لا يُضادُّ الفعلَ ولا يمتنعُ حدوثَه.

شُبَهُ القائلين بتقدُّم القدرة على المقدور

❁ مِن ذلك: قولُهم: القدرةُ إنما تمسُّ الحاجةُ إليها لإيقاع المقدور بها، وإذا تحقق وجودُ المقدور استقلَّ بوقوعه ووجوده عن الاحتياج إلى القدرة، ويُنزل الحادثُ منزلةَ الباقي المستقلِّ(١).

وربَّما عضدوا كلامَهم بأن قالوا: القدرةُ يمتنعُ تعلُّقُها بالباقي، والمقتضِي لامتناع التعلُّق تحقُّقُ الوجود، وهذا المعنى متقرِّرٌ في الحالة الأولى.

وربَّما قالوا: وجودُ الباقي هو عَيْنُ وجود الحادث، ويستحيلُ القضاءُ بتعلُّق القدرة بعينٍ مع الحكم باستحالة التعلق بها، وتعاقبُ الأوقات لا يُغَيِّرُ أحكامَ الأنفس ولا يُؤَثِّرُ فيها.

❁ والجوابُ عن هذا: أن نقول: لِمَ قلتُم: «إنَّ القدرةَ إنما احتيج إليها لإيجاد المقدور بها»؟ وقد علمتُم مِن مذهب الخصوم: أن القدرةَ الحادثةَ لا

---

(١) في الإرشاد للجويني ص٢٢٠: المستمر.

تؤثِّر في إيجاد مقدورها، وإذا كان كذلك فلا يستقيمُ بعد الممانعة كلامُهم هذا في القدرة الحادثة؛ فإنها بمثابة المشروط مع الشرط حتىٰ يجب مقارنتُهما، والقدرةُ الأزلية شرطٌ في القدرة الحادثة.

ثم لو سُلِّمَ لهم ذلك جَدَلًا، فَلِمَ قالوا: إن الحادثَ يَسْتقِلُّ بوجوده عن القدرة؟ وما الدليلُ عليه؟ وبِمَ تُنكرون علىٰ مَنْ يزعمُ أنَّ الحادثَ في حالِ حدوثه مفتقرٌ إلىٰ القدرة[1]، وأَحَقُّ الأحوالِ بأن يُفْتَقرَ فيها إلىٰ القدرة حالةُ الحدوث، لا قبلها ولا بعدها، كما أنه في هذه الحالة مُفتقِرٌ إلىٰ الفاعل؛ فكذلك في هذه الحالة يَفتقرُ إلىٰ قدرة الفاعل.

وإن استروحوا إلىٰ الباقي فيقالُ لهم: بَيِّنوا[2] أَوَّلًا أنَّ المانعَ مِن تعلُّق القدرة بالباقي وجودُه، ثم رَتِّبوا عليه ما تزعمون، وهذا ما لا يُبينونه[3] أبدًا.

ولو اقتصرنا علىٰ الطِّلْبَاتِ انحسمت عليهم مذاهب الكلام، غيرَ أَنَّا نتعدَّاها ونُوضِّحُ فسادَ كلامهم في كل مسلكٍ؛ فنقولُ: قولُكم: «إن القدرةَ إنما تمسُّ الحاجةُ إليها لإيقاع المقدور»، قلنا: فلتكن قدرةً عليها حالةَ الإيقاع وحالَ تصيير العدمِ وجودًا، كما قلتم في حاجة الفعل إلىٰ الفاعل؛ فإنه لا بُدَّ مِن تعلُّقه بالفاعل، ثم تعلُّقُه به حالةَ الوقوع لا قبلها ولا بعدها، فإذا لم تتعلَّق القدرةُ بالفعل حالةَ الوقوع ولا بعدها، فلا أثرَ لتعلُّقِها به قبل وقوعه وتحقُّقه؛ فإن ذلك إشارةٌ إلىٰ العدم المحض، وهذا قاطعٌ.

ثم نقولُ: اتَّفقنا علىٰ أنَّ وجودَ الفعل في الحالة الأولىٰ مِن أثر القدرة،

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٧٤: وقد أوضحنا أن الأحوال ثلاثة: حالة عدم، وحالة حدوث بعده، وحالة البقاء.

(٢) في (ع): ثبتوا.

(٣) في (ع): يثبتونه.

إما القدرةُ القديمة أو الحادثةُ، وكذلك أجمعنا على أن الوجودَ في الحالة الثانية ليس من أثر القدرة، وهو وجودٌ واحدٌ افتقر إلىٰ مُوجِدٍ في وقتٍ واستغنىٰ عنه في وقتٍ؛ فقد استوت الأقدامُ في هذه الخُطَّة، وانعكس عليهم ما ألزمونا.
وكلُّ ما ينفصلون عنه فَرْقًا بين وجود الحادث وبين وجود الباقي فهو فَصْلُنا، غيرَ أنكم لم تُثبتوا للقدرة أثرًا حقيقيًّا بالوجود الذي هو أثرها؛ إذ قلتُم بأن الحادثَ ينقطعُ تعلُّقُ القدرةِ عنه حالةَ الحدوث.

ثم نقولُ: هذا الذي قلتُم يَبْطُلُ بالحكم المعلَّلِ بالعلة الموجِبة؛ فإن الحكمَ في حال ثبوته تقارنه العلَّةُ، وليس لقائلٍ أن يقول: إذا ثبت الحكمُ لم نحتج مع ثبوته إلىٰ تقدير علَّةٍ مقارنةٍ له[١].

* فإن قالوا: ما ألزمتُمونا علَّةٌ ومعلولٌ، ومِن حكم العلة: وجوبُ مقارنتها لمعلولها، والقدرةُ ليست بعلةٍ مُوجِبةٍ مقدورَها.

* قلنا: هذا لا يُنْجِيكم؛ فإن مُعَوَّلَكم في دليلكم علىٰ أنَّ الوجودَ إذا تحقَّقَ استغنىٰ عن المؤثِّر في إثباته، وطَرْدُ ذلك يُلْزِمُكم استغناءَ المعلول عن العلَّة، واعتصامُكم بعد ذلك بأن شَرْطَ العلةِ مقارنتُها للمعلول بخلاف القدرة ـ اقتصارٌ منكم علىٰ مُجَرَّد المذهب؛ فَرُمْتُم دَفْعَ نَقْضٍ لا مَخْلَصَ لكم منه بذكر مذهبٍ في صورة المناقضة؛ فإما أن تلتزموا تقديمَ العلَّة علىٰ المعلول تسويةً بينها وبين القدرة، وإما أن تعترفوا بانتقاض الدليل.

* فإن قيل: لو تقدَّمت العلَّةُ وعُدِمَت، لثبت المعلولُ بعلةٍ معدومةٍ، وذلك محال.

* قلنا: فلو تقدَّمت القدرةُ وعُدِمَتْ ـ أَوْضَحُ ـ أو انقطعَ تعلُّقُها ثم ثبت

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص ٢٢٠.

المقدور، لكان ذلك حكمًا بثبوت الأثر والمؤثِّرُ معدومٌ، وذلك محال.

وبمثلِ هذا نتمسَّكُ بالمشروط مع الشرط وافتقارِه إليه؛ فإن العِلْمَ مشروطٌ بالحياة، وليس لقائلٍ أن يقول: إذا ثبت العِلْمُ استقلَّ بوجوده عن وجود شرطه.

ومِمَّا يَنْقُضُ اعتبارَهم: كلُّ سببٍ تجبُ مقارنتُه للمسبَّب علىٰ أصلهم؛ فإن حركةَ القلم تقارنُها حركةُ اليد، ثم المسبَّبُ مرتبط بالسَّبب في حكم الإيجاب؛ فلم يمتنع اقترانُهما[1].

قال الإمامُ: مِن حقِّ العاقل أن يَفْرِضَ في تصوُّره ثلاثةَ أحوالٍ: حالةَ عدمٍ، وحالةَ وجود بعدها، وحالةَ بقاءٍ بعد الحدوث. فأما حالةُ العدمِ فجاريةٌ علىٰ الاستمرار علىٰ الانتفاء، وأما الحالةُ الثانيةُ فلولا تعلُّقُ القدرةِ فيها لاستمرَّ العدم، فلمَّا تعلَّقت فيها القدرةُ كان الوجودُ بَدَلًا مِن العدم المجوَّزِ استمرارُه، وأما الحالةُ الثالثةُ فقد استمرَّ الوجودُ فيها؛ فلا حاجةَ إلىٰ تقدير تعلُّق القدرة[2].

وإنْ تَوَسَّعنا في الكلام؛ فاتحناهم بنَقْضٍ صريحٍ لا مَخْلَصَ لهم منه؛ وذلك أنَّ مِن أصلهم: أن الإحكامَ والإتقانَ مِن الصفات التابعة للحدوث، والمؤثِّرُ فيه عِلْمُ المُحْكِم، وهو كونُه عالِمًا، وكذلك وقوعُ الصيغةِ أمرًا أو زَجْرًا أو خبرًا، ووقوعُ النعمة ثوابًا أو عِوَضًا أو فَضْلًا، دون أن يكون بخلافها مِن الصفات، والمؤثِّرُ فيها الإرادةُ مع العلم، ثم يجبُ مقارنةُ العلمِ والإرادةِ هذه الصفات، ولا يُشْتَرَطُ تعلُّقُ العلمِ بالمُحْكَم الباقي، وفَصَلُوا في هذا بمقتضىٰ حالة الحدوث وحالة (١٨٤/ف) البقاء[3].

---

(١) في الأصل: اقترانها. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٧٥.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٢١.

(٣) كذا في الأصل، وعبارة الشارح في الغنية ٢/٨٧٦: وفصلوا في المقتضىٰ بين حالة الحدوث وحالة البقاء.

ولا مَهْرَبَ لهم عن هذه المعارضة؛ ولا فَرْقَ[١] في طَرْدِ هذا الكلام بين وجودٍ يتحقَّقُ فيه الوقوعُ والحدوثُ وبين صفةٍ تابعةٍ؛ إذ الحصولُ متحقِّقٌ في الموضعين.

علىٰ أنَّ الوجودَ عند المتأخرين مِن المعتزلة البصريين حالٌ، وأن صفاتِ الأجناس ثابتةٌ عندهم في العدم؛ فلا أثرَ للقدرة فيها، وإنما تؤثِّرُ القدرةُ في إثبات حالٍ للذَّاتِ تُسَمَّىٰ وجودًا، والإرادةُ تؤثِّرُ أيضًا في حالٍ، والعِلْمُ يؤثِّرُ في حالةٍ أخرىٰ، والذاتُ ثابتةٌ وجودًا وعدمًا، فما الفَصْلُ لولا الحَيْرةُ؟!

ثم نقولُ: لو كان ما ذكروه سديدًا، لوجبَ تصحيحُ تعلُّقِ الإرادة بالباقي؛ فَصْلًا بينها وبين قضيَّة القدرة؛ وكذلك القولُ في العِلْمِ المؤثِّرِ في الإحكام والإتقان، وَجَبَ اشتراطُ بقائه كما اشْتُرِطَ مقارنتُه وقوعَ المُحْكَم، لو وَجَبَ علىٰ زعمهم التسويةُ بين حالة البقاء وحالة الحدوث؛ فَفَصْلُهم بين حالة البقاء وحالة الحدوث فيما هو مِن أثر العلم والإرادة هو فَصْلُنا بينهما في أثر القدرة.

❊ وقَوْلُهم: الباقي عَيْنُ الحادث.

❊ قلنا: فلتتعلق القدرةُ المتقدِّمة بالباقي، كما تتعلَّقُ بالحادث قبل تحقُّقه.

ثم قد التزمتِ المعتزلةُ أمرًا لا خفاءَ ببطلانه؛ فقالوا: إذا تقدَّمتِ[٢] المقدورَ بحالةٍ واحدةٍ؛ فيجبُ[٣] أن يقعَ في الحالة الثانية عَجْزٌ مضادٌّ للقدرة، ثم العجزُ يظهرُ أثرُه في الحالة الثالثة، وهي الحالةُ الثانيةُ مِن وجود العجز؛

(١) في نهاية المرام لضياء الدين المكي الرازي تلميذ الشارح ص١٠٥: إذ لا فرق...

(٢) يعني: القدرة.

(٣) في الإرشاد للجويني ص٢٢١: «فيجوز».

فيجوزُ عندهم وقوعُ المقدور في الحالة الثانية مع العجز. وكذلك لو مات القادرُ في الحالة الثانية، تُصُوِّرَ وقوعُ المقدور مع الموت، ولا يرتضي عاقلٌ ركوبَ هذه الحالةِ[1].

وقد ذكر الإمامُ هاهنا سؤالًا لهم في وجوب التسوية بين القدرة والعجز[2]، وسأذكر ذلك في فَصْلٍ مفردٍ.

❊ **فإن قالوا:** سبيلُ القدرة مع المقدور سبيلُ ما يُتَذَرَّعُ به إلىٰ الشيء، فيدركُ الإنسانُ من نفسه اقتدارًا علىٰ ما سيفعلُه قبل أن يفعلَه، وقد أجمع المسلمون علىٰ أنَّ الكافرَ مأمورٌ بالإيمان، وإنما يُؤْمَرُ بالإيمان بعد الاقتدار، وإذا قَدَرَ عليه كان مؤمنًا عندكم، ولم يكن كافرًا مأمورًا بالإيمان.

وضربوا أمثلةً، منها: أنَّ الهاويَ في البئر إذا لم يتوصَّل إلىٰ الخروج مِن البئر إلا بحبلٍ، وكان الحبلُ علىٰ رأس البئر؛ فيقالُ له: «إنما يُتوصَّلُ إلىٰ الحبل إذا خرجتَ مِن البئر، وإذا خرجتَ استغنيتَ عن الحبل»، والجمع بينهما متناقض.

ويقولون أيضًا: إنما يُقْدَرُ علىٰ الإيمان قبل الإيمان، وعلىٰ الحركة قبلها، وعلىٰ الطلاق والعَتَاق قبل حصولهما.

❊ **قلنا:** الحقائقُ لا تُدْفَعُ بمثل هذه التُّرَّهات التي يَتَوسَّعُ بها أربابُ اللِّسان.

ثم نُعَارِضُ كلامَهم بكلِّ ما يساعدوننا علىٰ وجوب مقارنته، كالعلَّة مع المعلول والسبب مع المسبَّب، وكذلك مقارنةُ العلمِ والإرادةِ أَثَرَيْهِمَا مِن

---

(١) كذا في الأصل، وفي الإرشاد للجويني ص٢٢١: الجهالة.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٢٢.

الإحكام والاختصاص. وإذا فَرَضْنَا الكلامَ في حيِّزين، ولا واسطةَ بينهما، وجوهرٌ في أحدهما؛ فلا يُتصوَّرُ خروجُه من أحدهما إلا بحصوله في الثاني، ونَفْسُ حصولِه في الثاني خروجُه من الأول، فمتىٰ يدخلُ في المكان الثاني: قبل خروجه من الأول أو بعد خروجه من الأول؟[1]

وكذلك نعارِضُهم بالضدَّين المتعاقبين علىٰ المحل؛ فإن عندهم إنما ينتفي أحدُهما بطُرُوِّ الثاني، ولا يُتصَوَّرُ طريانُه قبل انتفاء ضده، وإذا انتفىٰ قبل طُروِّه استغنىٰ عنه.

ثم نقولُ: التكليفُ علىٰ أصلكم لا يخلو: إما أن يكونَ في حال القدرة التي لا يَصِحُّ فيها الفعلُ، أو حالِ الفعل الذي لا اقتدارةَ للفاعل والمكلَّف فيه، وليست هاهنا حالةٌ ثالثةٌ، فما الجوابُ؟ وما الحيلةُ؟ فلا إيمانَ عندكم ولا انتقالَ حالةَ الاقتدار، ولا اقتدارَ حالة الإيمانِ والانتقالِ والطلاقِ، وليس في العدم طلاقٌ ولا عَتَاقٌ، وإنما يُقْدَرُ علىٰ الطلاق والعَتاق والانتقال إذا كان طلاقًا وعَتاقًا وانتقالًا

❁ فإن قالوا: الإنسانُ إذا رجع إلىٰ نفسه أَحَسَّ منها مَلَكَةً وتمكُّنًا مِن الفعل قبل ملابسته الفعلَ، وذلك مَوْرِدُ التكليف.

❁ قلنا: الذي أشرتُم إليه مِن المَلَكة والاستيلاءِ ووجدان تَأَتِّي الفعل، وسَمَّيتُموه اقتدارًا وتمكُّنًا، فذلك يَرْجِعُ إلىٰ تَصَوُّرِ تأتِّي ذلك منه واعتقادِ تَيَسُّرِه عليه في مجاري العادات، وليس ذلك اقتدارًا حقيقيًّا. ومَهْمَا سَلِمَت البِنْيَةُ وانتفت الآفةُ صادفَ الإنسانُ قدرةً علىٰ أحد الضدين، علىٰ حَسَبِ إيثاره علىٰ

---

(١) في نهاية المرام لضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح ص ١٠٧: فمتىٰ يدخل في مكان الثاني فهو خروج من الأول لا قبله ولا بعده.

الجملة ؛ فإن المحلَّ لا يخلو عن واحدٍ من الأضداد ، وإذا اتصفَ بأحد الضدين ؛ فيجدُ عند ذلك تأتِّي وقوعِ الضدِّ الآخر في مجاري العادات إذا هَمَّ بهِ وجَرَّدَ قصدَه إليه .

وقد يَجِدُ مِن نفسه مِثْلَ هذه الملكة والتَّأَتِّي والتيسُّر في تحصيل الكائنات الواقعة عند الأسباب المترتبة عليها في علم الله تعالىٰ ومشيئته ، وإن لم يكن ذلك مِن جنس ما يَقْدِرُ عليه البشر ، كحصول الألم والموت عقيبَ الجَرْحِ والضَّرب ، وحصولِ الشِّبَع والرِّيِّ والعُلُوق عقيبَ الأكل والشرب والوطء ، وحصولِ الفهم عند الإفهام ، والخجل والوَجَل عند الأسباب المقتضية لها في مُطَّرِدِ العادة ، والسُّكْرِ عند الشرب ، وغيرِ ذلك .

فقال[1] أبو هاشمٍ في بعض كتبه: قد يظنُّ الإنسانُ أنه مُطْلَقٌ فإذا هو ممنوعٌ ، وكم مِن قاعدٍ يتوهَّمُ أنه مقتدرٌ علىٰ القيام ومتمكِّنٌ منه ، فإذا حاول القيامَ لا يتمكن منه ؛ فثبت أن الذي يجده الإنسانُ قد يكون ظنونًا مُلْغَاةً[2] في مجاري العادات .

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أن الحيَّ عندنا لا يُتصوَّرُ خُلوُّه عن فعلٍ أو ترك أو عجز ، والقاعدُ تاركٌ للقيام ، فإذا أَحَسَّ مِن نفسه تأَتِّي القيامِ ، فذلك قدرتُه علىٰ قعوده الذي هو فاعلُه ، وذلك تَرْكٌ للقيام ، والتاركُ للشيء يعتقدُ تأَتِّيَ فِعْلِ ما قد تَرَكَهُ ، فيجد في نفسه خِيَرَةً ، فإذا اختارَ القيامَ المأمورَ به صادفَ قدرةً جديدةً عليه ، وهو يظنُّ أن الذي يجده ثانيًا هو الذي وجده أولًا ، وهو قدرتُه علىٰ القعود الذي هو تَرْكٌ للقيام .

---

(١) كذا في الأصل ، وفي الغنية للشارح ٢/٨٧٨: وقد قال.

(٢) كذا في الأصل ، وفي الغنية للشارح ٢/٨٧٨: «متلقاة من مجاري العادات» ، وفي نهاية المرام لضياء الدين المكي الرازي تلميذ الشارح ص١٠٨: «مطلقة من مجاري العادات» .

* **فإن قال قائلٌ**: كيف يختارُ القيامَ دون قدرةٍ على الاختيار؛ فالكلامُ في اكتساب الإرادة والاختيار مِن غير اقتدار عليه، كالكلامِ في اكتساب القيام مِن غير اقتدار عليه؟

* **قلنا**: الإرادةُ المكتسَبةُ تستند إلى داعيةٍ ضروريةٍ، فما لم تُخْلَقْ له تلك الدَّاعيةُ لإرادة امتثالِ الأمر أو لامتثالِ الأمر، لا تَتأَتَّى له إرادةُ امتثال الأمر، وهذا متفقٌ عليه، وذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقولُه تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢].

وقَوْلُه: «سبيلُ القدرة والمقدور سبيلُ ما يُتَذَرَّعُ به إلى الشيء» إشارةٌ إلى سلامة البِنْية، وذلك عندنا متقدِّمٌ على الفعل، ثم يُشْترطُ مقارنتُه للفعل.

* **فإن تمسَّكوا بإطلاقاتٍ لأهل اللسان**، مِثْلُ قولهم: فلانٌ قادرٌ على أن يبنيَ دارًا، ويشتريَ جارية، ويَقْوَىٰ على أمرِ كذا وكذا.

* **قلنا**: معناهم بذلك: أنه يُصادِفُ قدرةً عليها؛ لوجود قصده، وأنه ليس تمتنع بِنْيتُه عن احتمال ذلك لو أراده، وقد وردَ الشرعُ بتسمية تلك الحالة اقتدارًا واستطاعةً وطاقةً توسُّعًا، وتأويلُ هذه الإطلاقات ما بيناه.

* قال اللهُ تعالى(١): ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وقال سبحانه: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وأَخْبَرَ عن العفريت أنه قال: ﴿وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ﴾ [النمل: ٣٩]، يعني: على الإتيان بعرش بلقيس، وقال تعالى في أمر ذي القرنين: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف: ٨٤]، وفي صفة

---

(١) كذا في الأصل، وعبارة ضياء الدين المكي في نهاية المرام ص ١٠٩ هكذا: وكذلك تمسكوا بقوله سبحانه وتعالى....

جبريل عليه السلام: ﴿ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [التكوير: ٢٠].

* **والجوابُ عن ذلك**: ما قَدَّمناه، ونزيدُه تقريرًا: يعني: وإني عليه لقويٌّ في اعتقادي وظني وسلامة نفسي، وإن الإتيانَ بعرش بلقيس ميسورٌ لي، وإني لذو صلابة وبِنْيةٍ شديدةٍ، فإنْ هَمَمْتُ بأمرٍ صادفتُ عليه قدرةً على حركات واعتمادات، ويُعِينُني إذا فعلتُها بفعلِ اللهِ[١] تعالى عندها إحضارَ العرش في دار سليمان.

وقد سَمَّى اللهُ تعالى الأداةَ التي يتأتَّى بها تحصيلُ الأشياء قدرةً واستطاعةً؛ فقال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقال ﷺ: (الاستطاعةُ: الزادُ والراحلةُ)[٢]، وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ [النساء: ٢٥]، وقال سبحانه: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] والمعنى: فمن لم يجد. وقال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] أي: ما دمتُم سالمين أصحَّاء.

وقال في صفة الكفار في الآخرة: ﴿وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢]، قال أهلُ التفسير: تُجْعَلَ أصلابُهم كالسَّفافيد بحيث لا تنحني؛ ويدلُّ على صحة هذا التأويل قولُه تعالى: (١٨٥/ف) ﴿وَقَدْ كَانُوا۟ يُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ﴾ أي: في الدنيا ﴿وَهُمْ سَٰلِمُونَ﴾ [القلم: ٤٣] يعني: وكانوا مع سلامة أبدانهم لا يسجدون.

فثبت: أن الاستطاعةَ قد تُذْكَرُ والمرادُ بها: سلامةُ الجسدِ؛ لاطِّراد العادة على أن مَنْ سَلِمَتْ بِنْيَتُه وقَصَدَ إلى الفعل صادفَ قدرةً عليه.

---

(١) كذا قرأها ناسخ (س)، ويمكن أن تقرأ الجملة في الأصل هكذا: «ويعني: إذا فعلتها يفعل الله»، أو هكذا: «ونفسي إذا فعلتَها يفعل الله»، وقراءة ناسخ (س) هي الأقرب من حيث الرسم.

(٢) رواه ابن ماجه برقم: (٢٨٩٧) بلفظ قريب مما ذكره الشارح.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أن البغداديين مِن المعتزلة يطلقون القولَ بأنهم قادرون على الحج والمسافرةِ إلى بيت الله الحرام ـ مع استحالة[١] بقاء القدرة ـ على التأويل الذي ذكرناه؛ وهو أنهم مهما أرادوا ذلك وجدوا قدرةً.

واعلم أنه لا فَرْقَ عندنا بين القدرة والاستطاعة، كما لا فَرْقَ بين العلم والمعرفة، غيرَ أن القديمَ لا يُوصَفُ إلا بما ورد به الإذنُ.

ومِن أصحابنا مَنْ قال: لا يمتنعُ وَصْفُ الربِّ تعالى بالاستطاعة؛ فإن الحواريين وصفوا اللهَ تعالى بها.

وقال آخرون: ليس في الآية أن اللهَ قَرَّرَهم على ذلك.

وربَّما قالوا[٢]: لَمَّا وصفوا اللهَ تعالى بها في قولهم لعيسى: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾.

ولا حُجَّةَ فيه؛ لأن الله تعالى زجرهم على لسان عيسى، فقال: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ١١٢].

وفي الجملة: ليس هذا توقيفًا يفيد عِلْمًا أو غلبةَ ظن؛ فلا تعويلَ عليه.

وقد قيل: معنى الآية: هل يَفْعَلُ ربُّك؟ كما يقولُ القائلُ لمن يخاطبُه: هل تستطيعُ أن تقوم بنا إلى موضع كذا؟ يعني: هل يَخِفُّ عليك ذلك؟ وهل يَسْهُلُ؟ كذلك هاهنا يُحتمل أن يكون مرادُهم بهذا السؤال أن يعرفوا منزلةَ عيسى عند الله تعالى، ويُحتمل أن يكون قد تداخلهم رَيْبٌ، فأرادوا إزالتَه ودَفْعَ هذه الوسوسة، فقال لهم عيسى: اتقوا اللهَ، أي: لا تُمَكِّنوا مِن قلوبكم هذه الخواطرَ؛ فإنَّه سبحانه قادرٌ على كل شيء؛ فلا تقترحوا عليَّ شيئًا امتحانًا.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٨٠: مع اعتقادهم استحالة.

(٢) أي: في بيان أن الله أقرهم على ذلك؛ من حيث إنهم قالوا هذا الكلام أمام عيسى ﷺ.

مَسْأَلَةٌ (١)

القدرةُ الحادثةُ لا تتعلَّقُ إلا بمقدورٍ واحدٍ عندنا.

وذهبت **المعتزلةُ** إلىٰ أنها تتعلَّقُ بالمتضادات، وذهب الأكثرون منهم إلىٰ تعلُّقِها بالمختلفات التي لا تتضاد. ثم مِن أصلهم: أن القدرةَ الحادثةَ تتعلَّقُ بما لا نهايةَ له مِن المقدورات علىٰ تعاقب الأوقات.

واتفقوا علىٰ أن القدرةَ لا يتأتَّىٰ بها إيقاعُ مِثْلَيْنِ في محلٍّ واحدٍ جمعًا في وقتٍ واحدٍ.

قالوا: وإنما يَقَعُ مِثْلان كذلك بقدرتين، وإنْ كَثُرت أعدادُ الأمثال مع اتحاد المحلِّ والوقت كَثُرت القُدر علىٰ عِدَّتها.

فأما المسألةُ الأولىٰ ـ وهي أن القدرةَ الحادثةَ لا تتعلَّقُ بالضدين ـ فذهبَ(٢) ابنُ الرَّاوندي ومحمدُ بن عيسىٰ إلىٰ أنها تتعلَّقُ بالمقدور وقتَ حدوثه، ولكنها قدرةٌ علىٰ الضدين علىٰ البدل.

وهذا مذهبُ القلانسي مِن أصحابنا وغيرِه، وقد مال إلىٰ هذا المذهب مِن فقهاء أصحابنا ابنُ سُرَيْجٍ.

قال الإمامُ: والأَوْلَىٰ أن تُبْنَىٰ هذه المسألةُ علىٰ التي قبلها؛ فنقولُ: لو تعلَّقت القدرةُ بالضدين لَوُجِدَ الضدان معًا(٣)، وذلك مستحيل(٤).

---

(١) في الإرشاد للجويني ص٢٢٣: فصل.

(٢) في الأصل: وذهب. ولعل المناسب ما أثبته.

(٣) زاد الشارح في الغنية ٢/٨٨٢: بناء علىٰ أصلنا في وجوب مقارنة المقدور القدرة.

(٤) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٢٣.

ونقولُ للمخالفين: قولوا علىٰ مُوجَب هذا الأصل: إن القدرةَ علىٰ العلم قدرةٌ علىٰ السهو؛ مِن حيث إنهما ضدان ينتفي أحدُهما بالآخر؛ فقال أبو إسحاق ابنُ عَيَّاش[1]: السهوُ ليس بمعنىً، وإنما هو عبارةٌ عن انتفاء العلم ممن يَصِحُّ منه العلمُ.

وإنما حَمَلَهُ علىٰ هذا: عِلْمُه بأن السَّهْوَ ليس بمقدور، ولم يُرِد القَدْحَ في وجوب تعلُّقِ القدرة بالأضداد، ثم جَرَّهُ هذا القولُ إلىٰ القَدْحِ في ركنٍ آخر مِن مذاهب إخوانه من المعتزلة؛ وذلك أن العلمَ عندهم من الأعراض الباقية، وحكمُ كلِّ باقٍ عندهم: أن لا ينتفِي إلا بضدٍّ، ثم العلمُ ينتفي بالسهو كما ينتفي بالجهل، فلو لم يكن السهوُ معنًىٰ مضادًّا للعلم لَمَا انتفىٰ العلمُ به؛ فلما استيقن ابنُ عَيَّاشٍ ذلك طَرَدَ مذهبَه، وقضىٰ بأن العلومَ والاعتقاداتِ من الأعراض التي لا تبقىٰ؛ مِن حيثُ انتفت عن المحلِّ مِن غير ضدٍّ.

وهذا يَهْدِمُ ما عوَّلوا عليهِ من استمرار الأعراض؛ فإن العالِمَ بالشيء يستمرُّ له حالُه كما يستمرُّ حالُ القادر والحيِّ ونحوهما.

واختلف قولُ أبي هاشم في السَّهْوِ، ثم استقر رأيُه علىٰ أنه معنًىٰ، غيرَ أنه لا يُضَادُّ العلمَ مُضَادةَ التروكِ المتضادة لأنفسها.

قال: وسبيلُ السهو في منافاته العلمَ، كسبيل الموتِ المنافي لِمَا شُرِطَت الحياةُ في ثبوته.

قال: وليس مِن شرط القدرة المتعلقة بالشيء: أن تتعلَّق بما يُضَادُّ شرطَه.

فهذا ما ارتضاه، وهو باطلٌ؛ فإنَّا نعلمُ أن العلمَ يُضَادُّ السَّهْوَ[2]، ولو

---

(١) في الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٤٩): فحينئذ قال ابن عياش منهم... .

(٢) كذا العبارة في الأصل، والعبارة في الغنية للشارح ٨٨٣/٢: «فإنا لسنا نعلم للعلم شرطًا=

ساغ سلوكُ هذا المسلك في هذه الصورة[1]، لساغ سلوكُه في جملة المتضادات؛ ويلزمُ منه إثباتُ أجناسٍ من المعاني لا تُعْلَمُ ضرورةً ولا نظرًا.

وذهب أبو عبد الله البصري إلىٰ تجويزِ تعلُّقِ القدرة بالشيء وبعض أضداده، وحَكَمَ بكون السهو ضِدًّا للعلم تحقيقًا، وأخرجه عن كونه مقدورًا.

وقال في بعض أجوبته: إن السهوَ مقدورٌ.

وهذا مذهبٌ متروكٌ عندنا؛ فإنَّا بالطريق الذي نَعْلَمُ كونَ اللون والطعم غيرَ مقدورٍ، بمثله نَعْلَمُ امتناعَ كونِ السهو مقدورًا.

وذهب بعضُ المتأخرين إلىٰ أن القدرةَ تتعلَّقُ بجميع الأضداد في جملة الأبواب إلا في العلم.

فهذه مذاهبهم.

فأما شُبَهُ المعتزلة:

❊ فَمِمَّا تمسَّكوا به: أن قالوا: مِن حكم القادر علىٰ الشيء: أن يَتَخَيَّرَ بين الفعل والترك، وإنما يتحقَّقُ ذلك عند التمكُّنِ مِن الضدين، ولو كانت القدرةُ لا تتعلَّقُ إلا بمقدورٍ واحدٍ، لكان العبدُ مُلْجَأً إليه غيرَ واجدٍ منه محيصًا.

❊ وهذا الذي ذكروه دعوىٰ مَحْضَةٌ واقتصارٌ علىٰ ذكر المذهب؛ فيقالُ لهم: لِمَ قلتُم ذلك؟ وهل تعلمون ذلك ضرورةً أو نظرًا؟ فإن ادَّعَوا عِلْمًا

= ينافيه السهو، كما قدره في الموت المضاد لشرط العلم»، وفي الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٤٩): «لأنا لا نعلم للعلم شرطًا ينافيه السهو»؛ ولذا فلعل المناسب أن تكون العبارة هكذا: فإنا لا نعلم أن للعلم شرطًا يضاد السهو.

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٨٣: ولو ساغ تقدير شرط للعلم يضاد السهو.

ضروريًّا كانوا مُبَاهِتِينَ ، وكيف تستقيمُ دعوىٰ الضرورة في مواقع الخلاف ؟! أم كيف تستقيم دعوىٰ الضرورة في وَجْهِ تعلُّقِ القدرة ، مع الاستناد إلىٰ النظر في أصلها ؟!

❊ **فإن قالوا:** تَعَيُّنُ المقدورِ يتضمَّنُ التباسَ حالِ المقتدر بحال المضطر .

❊ **قلنا:** وهذه دعوىٰ أيضًا ؛ فَلِمَ قلتُم ذلك ؟ وقد علمتُم أن المضطرَّ بمثابةِ المرتعش ؛ فإنه لا قدرةَ له علىٰ رَعْشَتِه ، والمتحركُ القادرُ علىٰ حركته مختارٌ لها ، وليس مِن شَرْطِ القدرة علىٰ الشيء: القدرةُ علىٰ تركه ، ولو كان ذلك شرطًا لكانت القدرةُ علىٰ العلم بالشيء قدرةً علىٰ الغفلة عنه ، ومعلومٌ قطعًا أن الغفلةَ غيرُ مقدورة ، مع أنَّ العِلْمَ ينتفي بطَرَيانها ، كما ينتفي السَّواد بطريان البياض .

ونقولُ لابنِ الجُبَّائي ومُتَّبعيه: مَنْ أحاطَ به بِنَاءٌ مِن جوانبه ، ومَنَعَهُ من التقلُّبِ في سائر جهاته ، فهو قادرٌ علىٰ الكون في مكانه غيرُ ممنوع منه ؛ فلو كان سقوطُ الاقتدار عن أضداد الشيء يُوجِبُ سقوطَ الاقتدار عنه ، لكان المنعُ عن الأضداد منعًا منه .

ثم نقولُ: سبيلُ تعلُّقِ القدرة الحادثة بمقدورها كسبيل تعلُّقِ العلم بالمعلوم ، وليس مِن شَرْطِ تعلُّقِ العلم بالمعلوم: أن يتعلَّقَ بضدٍّ له . ثم ما ذكروه لا يستقيمُ منهم مع مصيرهم إلىٰ أن الممنوعَ قادرٌ علىٰ ما مُنِعَ منه ، وكذلك المُقَيَّدُ والمربوطُ قادرٌ علىٰ المشي والتحليق في الهواء ، فإذا ساغَ لكم الحكمُ بإثبات القدرة مع امتناع وقوع المقدور ؛ لم يَبْعُدْ مِنَّا إثباتُ القدرة علىٰ الشيء مِن غير اقتدارٍ علىٰ ضِدِّه .

❊ **فإن قالوا:** القادرُ علىٰ التحرُّكِ في جهة اليمين يُحِسُّ من نفسه اقتدارًا

علىٰ التحرُّك في جهة اليسار ؛ فعلمنا أن القدرةَ علىٰ الشيء قدرةٌ علىٰ تركه .

※ قلنا: لو سَلَّمْنَا لكم ذلك ، ووافقناكم علىٰ تقدُّمِ القدرة علىٰ مقدورها ، فما المانعُ مع تسليم ذلك مِن تعدُّدِ القُدَر وتعلُّقِ إحداهما بأحد الضدين وتعلُّق الأخرىٰ بالآخر ؟ فبطلَ دعواكم: أنَّ مِن حكمِ القدرة المتعلِّقة بالشيء: تعلُّقَها بضدِّه .

ثم نقولُ: ألستُم تقولون: مَنْ نَظَرَ في الشيء وحصل له العلمُ بالمنظور فيه ، ثم نَسِيَ نظرَه وتغافل عنه وعن العلم ، ثم فَاجَأَهُ ذِكْرُ النظر ـ فإنه يحصلُ له العلمُ مقدورًا مِن غير توليد النظر . وفي هذه الصورة قدرتُه علىٰ العلم ليست قدرةً علىٰ تركه(١) .

※ فإنْ عادوا وقالوا: لو لم تكن القدرةُ علىٰ الشيء قدرةً علىٰ ضدِّه ، لكان مَنْ أُمِرَ بالصلاة فلم يُصَلِّ حتىٰ فاتَ الوقتُ ففاته الصلاةُ ، وَجَبَ أن يكونَ معذورًا ؛ مِن حيث لم يكن قادرًا عليها ، وهذا خلافُ الإجماع .

※ قلنا: لَسْنَا نُطْلِقُ القولَ بأنه لا يَقْدِرُ علىٰ ما أُمِرَ به ؛ لأنه يُوهِمُ عَجْزَهُ عنه وعن ضده ، ولَسْنَا نُطْلِقُ عدمَ [الطاقةِ](٢) مع الصحة والسلامة ، بل نقولُ: «إنه قادرٌ مستطيعٌ» ، علىٰ معنىٰ: أنه صحيحُ الجسدِ سليمُ البِنْيةِ لا آفةَ به ؛ فإنه قادرٌ علىٰ ضِدِّ ما أُمِرَ به ، ولو قَصَدَ فِعْلَ ما أُمِرَ به تمكَّنَ منه وخُلِقَت له القدرةُ عليه ، وقد تقولُ العربُ: «إني قادرٌ علىٰ بناء الدار ودَفْعِ الأعداء» ، مع ما به مِن المرض والزَّمَانة ، إذا كان معه مالٌ يتأتَّىٰ (١٨٦/ف) له به تحصيلُ مراده .

وقد جَوَّزَ أبو الحسن أن يقولَ الصحيحُ: «إني قادرٌ علىٰ القيام» ، في

(١) زاد الشارح في الغنية (ل: ١٣٩): فإنه يحصل له العلم من غير تخيير .
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٨٥ .

حال قعوده، علىٰ معنىٰ: أنِّي إذا قَصَدتُ وجدتُ قدرةً عليه.

ثم نقولُ: مُعَوَّلُكم في هذه المسألة علىٰ نكتة واحدة، وهي: أنَّ مِن حكم القادر علىٰ الشيء: أن يكونَ مُخَيَّرًا بين الفعل والترك، ونحن قائلون بموجَب ذلك علىٰ ما تعتقدونه؛ فإنكم تُشِيرون إلىٰ صحة البِنْية وسلامتها، ونحن نقولُ: «مَنْ سَلِمَتْ بِنْيُتُه وصَحَّتْ خِلْقَتُه، فهو بحالةٍ لو أراد القيامَ بدلَ القعود أو القعودَ بدلَ القيام، تمكَّن منه بمصادفةِ قدرةٍ جديدةٍ حالةَ الفعل»؛ فالتخيُّرُ الذي هو مُبتغاهم في مَوْرِدِ التكليف وفي حكم الفاعلين نحن قائلون به علىٰ وَفْقِ معتقدهم.

ومِثْلُه مِن قولِ المعتزلة ـ أعني: معتزلةَ بغداد القائلين باستحالة بقاء القدرة ـ قولُ القائل: «إني قادرٌ علىٰ المُضِيِّ إلىٰ مكة»، وإيجابُهم الصلاةَ والحجَّ وجملةَ الفرائض علىٰ العباد، علىٰ معنىٰ: أنهم سيصادفون قُدَرًا علىٰ هذه العبادات إذا أرادوها، وإن كانت القدرةُ الموجودةُ الصَّالحةُ للابتداء غيرَ صالحة للانتهاء ولا تبقىٰ إليه.

ومَنْ جَوَّزَ بقاءَ القدرة منهم فإنه يقولُ: القدرةُ علىٰ الأفعال المتوالية لا تُصْلِحُ إطلاقَ القول مِن المكلَّف إذا افتتح الصلاةَ أو شرعَ في المُضِيِّ إلىٰ الحج بـ: «أنِّي قادرٌ الساعةَ علىٰ إتمام الحج والمضِيِّ إلىٰ مكة، وعلىٰ الإمساك عن المفطرات طولَ هذا اليوم»، وإن كان لا يَصِحُّ فعل آخره إلا بدخول وقته[1].

(١) كذا إيراد هذه الفقرة في الأصل، وأوردها الشارح في الغنية ٢/٨٨٥ هكذا: ومن جوز بقاء القدرة منهم فإنه يقول: القدرة علىٰ الأفعال المتوالية لا يصلح للجمع بين تلك الأفعال، ولا بد لكل واحد من الأكوان في فعله من وقت، ثم يصح أن يقول المكلف إذا أحرم بالصلاة أو أحرم بالحج: إني قادر الساعة علىٰ إتمام الحج وعلىٰ الصلاة والصوم، وإن كان فعل آخره=

ثم نقولُ لهم: إذا حكمتُم بأن القدرةَ الواحدةَ تتعلَّقُ بالضدين؛ فلم يختص أحدُ الضدين بالوقوع بالقدرة بدلًا مِن الثاني، وصلاحُها للذي لم يقع كصلاحها للواقع.

❊ فإن قالوا: إنما يقعُ مِن الضدين ما تجرَّدَ القَصْدُ إليه؛ ولذلك يختصُّ بالوقوع.

❊ وهذا الذي ذكروه باطلٌ من وجهين:

أحدُهما: أنَّ الغافلَ والنائمَ قد يقعُ منهما أحدُ الضدين من غير إرادةٍ، وصلاحُ القدرة للواقع كصلاحها للذي لم يقع.

الوجه الثاني: أن نقولَ: إذا وقعت الإرادةُ مقدورةً، والكراهةُ التي هي ضِدٌّ لها مقدورةٌ، فما بالُ الإرادةِ تختصُّ بالوقوع، والإرادةُ لا تُرادُ عندكم؟! ولا مَخْلَصَ للمعتزلة مِن هذا التضييق(١). والواقعُ عندنا إذا وقع(٢) كذلك بخلق القدرة عليه، مع القطع بأنها لا تصلحُ لغير ما وقع.

وأما مَنْ قال مِن القدرية بتعلُّقِ القدرة بالضدين على تقدير البدل ـ وهذا مذهبُ ابن الرَّاوندي والقَلانِسي مِن أئمتنا وأبي حنيفة وابنِ سُريج وغيرِهم ـ فإنهم قالوا: القدرةُ على الإيمان متعلِّقةٌ بالكفر وإنْ قارنها الإيمانُ وقوعًا، والقدرةُ على الكفر متعلِّقةٌ بالإيمان وإنْ قارنها وقوعُ الكفر؛ فقضوا بوجوب مقارنةِ القدرةِ وقوعَ المقدور وأحالوا(٣) تقدُّمَها عليه.

= لا يصح إلا بدخول وقته.

(١) في الإرشاد للجويني ص٢٢٤: المضيق.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٨٨٦: إنما يقع.

(٣) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل وضوحًا ظاهرًا؛ ولذلك اضطرب ناسخا (س) و(ع) في كتابتها؛ فكتبها ناسخ (س): «وإحالة»، وأما ناسخ (ع) فجعل موضعها بياضًا. وجاءت=

ووَجْهُ الرد على هؤلاء: أن نقول: قد أعطيتُمونا وجوبَ مقارنةِ القدرةِ المقدورَ، وكَفَيْتُمونا مُؤْنَةَ النظر، والذي صَرَّحتُم به يناقضُ ما اعتقدتُموه؛ فإن الإيمانَ إذا قارنَ القدرةَ ولَزِمَ الحكمُ بكونها قدرةً عليه؛ فكيف يَسُوغُ الحكمُ بكونها قدرةً على الكفر ولم يقع؟! وكيف يُلائِمُ هذا المذهبَ اشتراطُ مقارنة القدرةِ المقدورَ؟! ولو ساغَ القضاءُ بتعلُّقِ القدرة بأحد الضدين مِن غير وقوعٍ فيه، لساغَ القضاءُ بتقدُّم القدرة على الضدين.

ويقالُ في تقرير هذا الكلام: متى تتعلقُ القدرةُ بالضدين: قبل حدوثها أو بعده؟ وليس لها في العدم تعلُّقٌ، وإذا وُجِدَتْ وُجِدَ بوجودها المقدورُ.

❊ فإن قال قائلٌ: هذا كتعليلكم اختصاصَ العَرَضِ بمحله بالإرادة، لجواز[١] اختصاصه بغيره مِن المَحَالِّ.

❊ قلنا: قَوْلُ مَنْ قال: «القدرةُ تتعلَّقُ بالضدين» إثباتٌ لتعلُّقٍ حقيقيٍّ، وذلك لا يُضَاهي الجوازَ والصَّلاحيةَ.

[هذا ما قاله الإمامُ[٢].

إلا أن الذين قالوا بتعلق القدرة بالضدين على البدل، يعنون به: الصلاحيةَ. وأيضًا][٣]: فإن معنى قوله: «العَرَضُ يَخُصُّ المحلَّ لإرادةِ الفاطر»: أن الفاطرَ إن شاءَ خَلَقَهُ في هذا المحلِّ، وإن شاءَ خَلَقَهُ في محلٍّ آخر، وليس

= هذه الكلمة محرفة أيضا في مخطوطة الغنية للشارح (ل: ١٣٩)، وهي في نهاية المرام لضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح ص١١٥: «وأحالوا»، وهو ما يفيده رسم الكلمة في الأصل عند التأمل.

(١) في الغنية للشارح ٨٨٧/٢: مع جواز.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٢٣.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٨٨٧/٢.

هذا عُرُوضًا لِمَا نحن فيه ؛ لِمَا بَيَّنَّا مِن أن القدرةَ ليس لها تعلُّقٌ في العدم ، وإذا وُجِدَتْ وُجِدَ معها المقدورُ ، وبَعْدَ ما وُجِدَ المقدورُ فيجبُ عدمُها ؛ لاستحالة بقائها .

❊ **فإن قالوا:** لو قُدِّرَ وقوعُ الكفر بَدَلَ الإيمان ، لكانت القدرةُ قدرةً عليه ؛ فهذا معنىٰ وجه تعلُّق القدرة بالضدين .

❊ **قلنا:** هذا خُلْفٌ مِن القول ؛ فإنَّا لو قَدَّرنا وقوعَ الكفر ، للزم خروجُ الإيمان عن كونه مقدورًا عند وقوع الكفر .

فأقصىٰ ما يُتَلَقَّىٰ مما قالوه: أن القدرةَ قدرةٌ علىٰ أحد الضدين لا بعينه ، ويتعيَّنُ المقدورُ بالوقوع ، وهذا تصريحٌ بأن القدرةَ لا تتعلَّقُ بالضدين جميعًا بل تتعلَّقُ بأحدهما .

واستدل القاضي علىٰ هؤلاء بالطريقة التي قدَّمناها ، وهي: أن القدرةَ لو كانت صالحةً للضدين ، لَمَا كان أحدُهما أَوْلَىٰ بالوقوعِ مِن الثاني ؛ فإنَّ وَجْهَ التعلُّقِ بكلِّ واحدٍ منهم قضيةٌ واحدةٌ ؛ فليس لقائلٍ أن يقول: «إنما يقعُ مِن الضدين ما تُخصِّصُه الإرادةُ» ؛ فإن الإرادةَ قد تقع حادثةً مقدورةً ، والقدرةُ المتعلِّقةُ بها عند الخصوم متعلِّقةٌ بضدِّها ، فإن قُدِّرَ في تخصيصها إرادةٌ أخرىٰ ، فالقولُ في الثانية كالقول في الأولىٰ ، ويتسلسلُ . وإن قَدَّرُوا إرادةً ضروريةً تستندُ إليها إرادتُه الكسبية ؛ لَزِمَهم أن لا يُحَقِّقُوا تصوُّرَ فِعْلٍ مِن مُحْدِثِه إلا بعد قيامِ إرادةٍ ضروريةٍ به ، وليس هذا مذهبَ ابن الرَّاوندي ومُتَّبعيه .

قال الإمامُ: والوجهُ السديدُ في الجواب: أن النائمَ قد يقعُ منه أحدُ الضدين مقدورًا ، مع القطع بأنه غيرُ مريدٍ ، وذلك يوضحُ بطلان بالإرادة[1] في

---

(١) كذا في الأصل . وفي الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٥١): فبطل تخصيص الوقوع بالإرادة .

اختصاص أحد الضدين بالوقوع.

قال الإمامُ: وهذا وإنْ عَوَّلَ عليه القاضي ففيه نظرٌ عندي؛ فإن المقدورَ لا يَقَعُ بالقدرة الحادثة عندنا، وإنما يقعُ بقدرة الله تعالىٰ، وإنما كان يستقيمُ التقسيمُ لو قُدِّرت القدرةُ الحادثةُ مؤثِّرةً في وقوع المقدور ووجوده. ثم قيل: مع هذا التقدير ليس أحدُ الأمرين أَوْلىٰ مِن الثاني. وهذا واضحٌ لا خفاءَ به، ولكنَّا لا نَسْتَحِبُّ تعطيلَ عُمْدةٍ لأئمتنا.

فنقولُ لخصومنا[١]: إنْ قَدَّرتُم القدرَة مؤثِّرةً في الوجود، فالدليلُ قائمٌ عليكم علىٰ حَسَبِ ما قرَّرناه، فإن[٢] نَهَجْتُم منهجَ أهل الحقِّ لم تستفيدوا بتعلُّق القدرة بالمقدور ما رُمْتُموه، ولم تتخلصوا مما حاذرتُموه؛ فإن الذي وَرَّطَكم في مخالفة الدَّهماء مِن أصحابكم استشعارُكم لزومَ تَشْغِيبِ الخصومِ؛ حيث استبعدوا تعلُّقَ الأمرِ بما لا يَقْدِرُ عليه المأمورُ.

فإذا قلتُم في سياق الكلام: «لا أَثَرَ للقدرة في المقدور، وإنما يقعُ من الضدين ما يُوقِعُهُ اللهُ تعالىٰ، ثم تتعلَّقُ القدرةُ به تعلُّقَ العلم بالمعلوم»؛ فكيفَ ترتجون خلاصًا مِن استبعاد الخصوم وهذه مقالتُكم؟! فيتَّضِحُ غرضُنا علىٰ مَنْ فارقَ الدَّهماء مِن أصحابنا علىٰ هذا الوجه.

قال الإمامُ: ولعلَّ هؤلاءِ إنما ارتضوا لأنفسهم هذا المذهبَ مِن صلاحية القدرة للضدين علىٰ البدل؛ لكي يُثْبِتُوا للمكلَّفِ خِيَرةً بين الفعل والترك؛ فتدبَّروا ما أقولُه.

هذا ما قاله الإمامُ[٣].

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٨٧: قال الإمام: فنقول لهؤلاء...

(٢) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٨٨٧: وإن.

(٣) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٥١).

قال المصنِّفُ[١]: وأنا أقولُ: الخِيَرَةُ إنما تُتَصَوَّرُ قبل ثبوتِ القدرة، وإذا وُجِدَت القدرةُ ووُجِدَ معها المقدورُ؛ فكيف تُتَصَوَّرُ الخِيَرَةُ؟! نعم القاعدُ إذا أُمِرَ بالقيام فهو لا محالةَ تاركٌ لِمَا أُمِرَ بهِ بقعوده، وقادرٌ علىٰ تركه، والقُدَرُ علىٰ التَّرْكِ تتوالىٰ عليه، وفي هذه الحالة هو مُخَيَّرٌ بين الاستمرار علىٰ القعود الذي هو تَرْكٌ للقيام المأمور به وبين الإقدام علىٰ القيام المأمور به؛ فإنَّا نَتَصَوَّرُ التخيُّرَ علىٰ هذا التقدير.

وخصومُنا وغيرُهم ممن لم يتدبَّروا الحقائقَ: يعتقدون أن القدرةَ علىٰ تَرْكِ المأمورِ به هي قدرةٌ علىٰ القيام المأمور به، وما أَشَرْنَا إليه مِن توالي القُدَرِ علىٰ التَّرْكِ إنما هي عند خصومنا قدرةٌ واحدةٌ باقيةٌ، متعلَّقُها حدوثُ القيام في الثاني أو حدوثُ ضِدِّه مِن استمرار القعود.

هذا هو السِّرُّ عندي في هذا الباب، واللهُ الموفِّق للصَّواب.

قال الإمامُ: ولابن الرَّاوندي ومُتَّبعيه شُبَهٌ:

منها: ما يتعلَّقُ بأحكام العَجْزِ، وسنعقدُ في العجز وأحكامه بابًا مُفْردًا.

ومنها: تعلُّقُهم بشُبه المعتزلة: مِن أن القدرةَ لو تخصَّصَتْ بأحد الضدين، لكان القادرُ في حكم المُلْجَأ، وقد أجبنا عنه.

ومنها: قولُهم: القاعدُ تاركٌ للقيام، ومِن المستحيل أن يَقْدِرَ علىٰ تَرْكِ الشيء مَنْ لا يقتدرُ عليه؛ فإن التركَ إضرابٌ عن الشيء اختيارًا، فلو لم يكن علىٰ ضِدِّ التَّرْك اقتدارٌ، لَمَا تُصُوِّرَ علىٰ التَّرْكِ اقتدارٌ.

وهذه دعوىٰ واقتصارٌ علىٰ ذكر المذهب، وقد أوضحنا فيما تقدَّم: أن

---

(١) المراد به الشارح أبو القاسم الأنصاري، ويؤكد ذلك سياق كلامه في الغنية ٢/٨٨٨.

المأمورَ بالقيام يَجِدُ في نفسه تأتِّيَ القيامِ المتروك؛ لسلامةِ بِنْيتِهِ وانتفاءِ الآفة عنه واطِّرادِ العادة في اقتداره عليه لو أراده[1].

هذا ما عندنا، والسِّرُّ ما أبديتُه آنفًا، وهذا الذي ذكرناه أحدُ الفصول الثلاثة[2].

وأما الفصلُ الثاني: فيشتملُ على ذِكْرِ الردِّ على الصائرين إلى أن القدرةَ الحادثة تتعلَّقُ بالمختلفاتِ غيرِ المتضادَّة.

والذي صارَ إليه أهلُ الحق: أن القدرةَ الحادثةَ لا تتعلَّقُ إلا بمقدورٍ واحدٍ، ولا تَتَعلَّقُ بضِدِّه، ولا بخلافه الذي ليس بضِدٍّ له، ولا مِثْلِهِ[3].

وذهبَ (١٨٧/ف) **الدَّهْماءُ مِن المعتزلة إلى أن القدرةَ الحادثةَ تتعلَّقُ بجملةِ** مقدورات العباد: مُتَضادِّها ومختلِفِها، وزعموا: أنها تتعلَّقُ بالمتماثلاتِ مِن كلِّ جنس، على مَمَرِّ الأوقات وتعاقب الساعات، مِن غير تقديرِ ضَبْطٍ وحَصْرٍ.

وقال أبو هاشم: القدرةُ القائمةُ بالقلب تتعلَّقُ بجملةِ أفعال القلب، ولا تتعلَّقُ بأفعال الجوارح، وكذلك القدرةُ القائمةُ بالجوارح على الأكوان والاعتمادات لا تتعلَّقُ بأفعال القلوب.

وقال مَرَّةً: قدرةُ القلبِ تتعلَّقُ بأفعال الجوارح، وقدرةُ الجوارح تتعلَّقُ بأفعال القلب.

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٥١).

(٢) وهي التي أوردها إمام الحرمين في كتابه الشامل، انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٥١). ولم يذكر منها في الإرشاد إلا الفصل الأول، وهو الذي مضى الحديث عنه.

(٣) أي: ولا تتعلق بمثله.

وقال مَرَّةً: قدرةُ القلب تتعلَّقُ بأفعال الجوارح، وقدرةُ الجوارح لا تتعلَّقُ بأفعال القلب. وإنما يمتنعُ إيجادُ أفعالِ الجوارح بقُدَرِ القلب وإيجادُ أفعال القلب بقُدَرِ الجوارح؛ لِفَقْدِ الآلات وعَدَمِ البِنْية المشروطةِ في الجملة التي محلُّ القدرة منها.

والعُمُدُ المقدَّمةُ في الفصل الأول يعودُ معظمُها في هذا الفصل؛ فلا فائدةَ في إعادتها، على أنَّا نُجَدِّدُ العَهْدَ ببعض ما تقدَّم؛ فنقولُ: إذا تعلَّقت القدرةُ بالمختلفات، وكان صلاحُها لبعضها كصلاحها لسائرها، فما بالُ بعضِها يتخصَّصُ بالوقوع دون سائرها وقد استوت وجوهُ التأثيرات؟! فإنْ فَزِعُوا إلى الإرادة بَطَلَ كلامُهم بفعل النائم والغافل كما قدَّمناه، وكذلك بالإرادة والكراهية مع القول بأنَّ الإرادةَ لا تُرَادُ. وإنْ فَزِعُوا إلى الدَّواعِي في اختصاصِ بعض الكائنات بالوقوعِ، بَطَلَت الحاجاتُ إلى الإرادات، واستغنت عنها بالدَّواعِي.

ومِمَّا يلزمُهم في هذا الفَصْل: أن القدرةَ إذا صَلَحَت لجملة المختلفات، لوجبَ أن تَقْدِرَ النَّمْلَةُ مَثَلًا على اكتساب علوم الأولين والآخرين وسائر الحِرَفِ والصناعات؛ بقُدْرتها على الدَّبيب، غيرَ أنها ممنوعةٌ عنها بفَقْدِ البِنْية وعَدَمِ الآلات، وليس مُدَّعِي ذلك بأسعدَ حالًا ممن يَدَّعِي أن الجماداتِ مقتدرةٌ على جميع ذلك غيرَ أنَّها ممنوعةٌ.

وأما الفَصْلُ الثالثُ ـ وهو قولُهم: القدرةُ تتعلَّقُ بالأمثال على استمرار الأوقات طورًا بعد طورٍ، ثم اتفقوا على استحالة إيقاعِ مِثْلَيْنِ في محلٍّ واحدٍ بقدرة واحدة في وقتٍ واحدٍ ـ **فسبيلُنا**(١) أن نبنيَ هذا الفصلَ على تضاد

---

(١) في الأصل: وسبيلنا. ولعل المناسب ما أثبته.

المتماثلات، وقد أقمنا الدلالةَ عليه فيما مضىٰ، وإذا ثبت ذلك فقد أوضحنا استحالةَ تعلُّقِ القدرة الحادثة بالضدين، فلو كانت قدرةٌ علىٰ مِثْلَيْن لوجَبَ وقوعُهما معًا، ويلزمُ مِن ذلك وقوعُ حركتين أو إرادتين ونحو ذلك في وقتٍ واحدٍ في محلٍّ واحدٍ، وذلك محال.

ومِمَّا نُسَائِلُهم عنه: أنهم إذا زعموا أن القدرةَ تتعلَّقُ بالمختلفات والمتماثلات في الأوقات، ثم لم يمتنع وقوعُ مختلفين بقدرة واحدة في وقتٍ واحدٍ، فما المانعُ مِن وقوع مِثْلين في الوقت الواحد وهما غيرُ متضادين عندكم؟

❊ فإن قال بعضُهم: إنما امتنع ذلك؛ مِن حيث إنه لو كان ممكنًا لوجبَ علىٰ طَرْدِهِ أن تتمكَّنَ نملةٌ علىٰ ضَعْفِها مِن حمل أثقل الجبال؛ فإن الثقيلَ إنما يرتفعُ بأن يَفْعَلَ رافعُه في كلِّ جزءٍ من أجزائه هذا القَدْرَ من الاعتمادات العلوية بعدد أجزاء الجملة، فإذا فَعَلَ في كلِّ جزءٍ مِن أجزائه هذا العددَ مِن الاعتمادات ارتفعَ حينئذ، فلو حَكَمْنَا بأن الذَّرَّةَ بقدرتها تفعلُ أمثالًا في وقتٍ واحد في محلٍّ واحدٍ للزم ما قلناه.

❊ قلنا: هذا بناءٌ منكم علىٰ أصل التولُّد، وهذا باطلٌ عندنا.

علىٰ أَنَّا نقولُ: هَلَّا وصفتُم الذَّرَّةَ بالاقتدار علىٰ ما امتنعتم منه، وحكمتُم بأن ذلك يمتنع عليها للموانع وفَقْدِ الآلات! وليس ذلك بأبعدَ مِن حكمكم باقتدارها علىٰ سائر العلوم والحِرَف مع المصير إلىٰ أنها ممنوعة.

ثم نقولُ: هَلَّا جَوَّزتُم إيقَاع مِثْلَين في الوقت الواحد، ومنعتُم علىٰ ذلك مزيدًا!

❁ **فإن قالوا:** لو تعدَّدت القدرةُ مِثْلًا واحدًا، لم يكن عددٌ أَوْلَىٰ مِن عدد.

وربما قالوا: لو جاز إيقاعُ أمثالٍ بالقدرة الحادثةِ، لمانعَ العبدُ ربَّه إذا أراد إيقاعَ السكونِ وأراد الربُّ إيقاعَ الحركة.

❊ **قلنا:** طَالَمَا عَرَّفْنَا أن التمانعَ بين الرب وبين العبد مما يلزمُكم.

ثم نقولُ: هَلَّا قلتُم: إن العبدَ يقتدرُ علىٰ عددٍ مخصوصٍ، والربَّ يقتدرُ علىٰ ما لا يتناهىٰ، فلئن لزمَ التمانعُ مع التساوي في أعداد المقدورات، لَزِمَ ذلك في مقدورٍ واحدٍ للعبد؛ فإن السكونَ الواحدَ يُضَادُّ الحركاتِ في غير جهته كما يُضَادُّ حركةً واحدةً.

فَصْلٌ
في ذِكْرِ مذاهب المعتزلة في أحكام القدرة واختلافِهم فيها

فَمِمَّا اختلفوا فيه: أن القدرةَ إذا حَدَثَتْ؛ فمِنْ حكمِ مقدورها عند جميعهم: أن يُوجَدَ في الحالة الثانية من القدرة.

ثم الأكثرون منهم صاروا إلىٰ تجويز انتفاءِ القدرة في الحالة الثانية؛ فيُوجَدُ مقدورُها والقدرةُ معدومةٌ.

وصارَ شِرْذِمَةٌ منهم إلىٰ وجوبِ بقاء القدرة إلىٰ وقت وقوع المقدور بها، وإن لم تكن القدرةُ قدرةً علىٰ الموجود حالَ وجوده، ولكنهم استبعدوا وجودَ المقدور مع عدم القدرة.

وذهب أبو الهُذَيل إلىٰ أن القدرةَ علىٰ أفعال القلوب لا بد مِن مقارنتها وجودَ المقدور بها، وجَوَّزَ عدمَ القدرة في أفعال الجوارح.

ومِمَّا اختلفت فيه مذاهبُهم: أنهم قالوا: إذا بَقِيَت القدرةُ ؛ فلا بد مِن تعلُّقِها في مستقبل الزمان بالمقدورات، فهي[1] في الحالة الأولىٰ قدرةٌ علىٰ ما يقع في الثاني، وهي في الثانية قدرةٌ علىٰ ما يقع في الثالثة، وكذلك القولُ في الأحوال المتعاقبة، ولا يتمكَّنُ القادرُ من إيقاعِ ما سيقعُ في الثالث في الثاني[2].

قال الإمامُ: وهذا بعينه هو الفَصْلُ المتقدِّم في أن القدرةَ الواحدةَ لا يَقَعُ بها مِثْلان في وقت واحدٍ.

واتفقوا علىٰ استحالةِ بقاء القدرة، مع أنها لا تتعلَّقُ بمقدورٍ في الدَّوام ؛ فإنها مِن الصفات المتعلِّقة.

واختلفت عباراتُهم بعد ذلك:

فقال أكثرُهم: القدرةُ في الحالة الأولىٰ قدرةٌ علىٰ ما يقعُ في الثاني والثالث وسائر الأحوال في الاستقبال، ولكنها وإن كانت قدرةً علىٰ ما يقعُ في العاشر مَثَلًا، فشَرْطُ وقوع ما في العاشر إتيانُ وقته.

وقال بعضُهم: القدرةُ في الأول لا تتعلَّقُ إلا بما يقعُ في الثاني، ثم في الحالة الثانية تتعلَّقُ بما يقعُ في الثالث، ولا نَقْضِي بكونها قدرةً علىٰ ما في العاشر إلا في التاسع.

ومِمَّا عَظُمَ فيه اختلافُهم: جوازُ خُلُوِّ القادر عن جميع المقدورات.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٩١: فقال بعضهم: هي...

(٢) كذا في الأصل والغنية للشارح ٢/٨٩١، وفي نهاية المرام لضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح ص١١٧: «ولا يتمكن القادر من إيقاع ما سيقع في الثالث إلا في الثاني». وعبارة الكامل في اختصار الشامل (ل: ١٥٣): «ويمتنع أن يقع في الثانية ما سيقع في الثالثة».

فالذي صارَ إليه ابنُ الجُبَّائي وأتباعُه: جوازُ خُلو القادر عن جميع المقدورات، وشَرَطَ في ذلك ألَّا تَتَّحِدَ الدَّواعي إلىٰ إيقاع المقدورات؛ فإنها لو اتحدت ولا مانعَ لها لوقع بعضُ المقدور. وضَرَبَ مثالًا فقال: إذا استلقىٰ الإنسانُ علىٰ قَفَاه مُسْتروِحًا، فهو قادرٌ في تلك الحالة علىٰ القيام وأضداده خالٍ عنها؛ إذ لا داعيةَ تدعوه ـ والحالةُ هذه ـ إلىٰ إيقاع المقدور، ولو أنه كان قائمًا علىٰ شفير بئر، فإنما يبقىٰ منتصبًا بفعل اعتماداتٍ عُلْوِيَّةٍ لو لم يفعلها لهوىٰ بثقله ولخرَّ ساقطًا؛ فمِثْلُ هذا لا يخلو عن إيقاع المقدور.

وأما الجُبَّائي فإنه خالفَه في ذلك، ومنعَ خُلُوَّ القادر عن جميع المقدورات مع ارتفاع الموانع، ولم يمنع خُلُوَّه عنها إذا ثبتت الموانع. وإنما قال ذلك في الأفعال المباشرة دون المتولِّدة؛ لجوازِ خُلُوِّه عن المتولِّدات. ولهم في ذلك مُرادَّاتٌ كثيرةٌ ومحاوراتٌ.

ومِمَّا عَظُمَ فيه اختلافُ المعتزلة: جوازُ طَرَيانِ العَجْز في الحالة الثانيةِ مِن وجود القدرة.

فجَوَّزَهُ الأكثرون، وقالوا: لا يمتنعُ وقوعُ المقدور معه.

وقال بعضُ القدماء: إن القدرةَ إذا وُجِدَت استحال وجودُ عجزٍ في الحالة الثانية من وجودها.

وصار بعضُهم إلىٰ أن العَجْزَ يجوزُ تقديرُ وجوده، ولكن إذا وُجِدَ امتنعَ وقوعُ المقدور معه، كما يمتنعُ به وقوعُ المقدور في الحالة الثالثة، وهي الحالةُ الثانيةُ مِن وجود العجز.

وذهب هشامٌ الفُوَطي إلىٰ أن العجزَ يجوزُ تقديرُ وجوده في الثاني، ولكن إذا وُجِدَ (١٨٨/ف) انتفت القدرةُ به، واستحال وقوعُ المقدور.

بَابٌ
في العَجْزِ والمَنْعِ

قال الإمامُ ﷺ: اتفق مُثْبِتُو الأعراضَ على أن العَجْزَ معنًى، وهو عَرَضٌ ثابتٌ مُضَادٌّ للقدرة.

وكان ابنُ الجُبَّائي على ذلك صَدْرًا مِن زمانه، ثم ظَهَرَ مَيْلُه إلى نفي العجز، وعبدُ الجبَّار الهمداني خالفه في ذلك، وصَرَّحَ بإثبات العجز.

وكلُّ دليلٍ أقمناه على إثبات الأعراض فهو مُطَّرِدٌ في إثبات العجز، وكلُّ ما دَلَّ على أن القدرةَ معنًى زائدٌ على البِنْية والصحة فهو بعينه دليلٌ على مغايرةِ [العجزِ][1] الزَّمَانةَ.

❁ فَمِمَّا تمسَّكَ به أبو هاشمٍ في نفي العجز: أن قال: كلُّ حكمٍ قَدَّرَهُ مَنْ أثبت العجزَ مُترتِّبًا عليه، فهو مما يُمْكِنُ تقديرُه دون العجز؛ فإن الذين أثبتوا العجزَ استدلوا عليه بتعذُّرِ الفعل معه وعدمِ تأتِّيه، وذلك يمكن ربطُه بنفي القدرة، فإذا لم يكن لثبوت العجز أثرٌ مختصٌّ بهِ، ولا يمكن تقديرُه دونه؛ فلا أثرَ لإثباته.

❁ والذي ذكره باطلٌ؛ فإن ثبوتَ الأعراض لا يتوقفُ على تقدير أحكامٍ وأحوال مختصَّةٍ بها إيجابًا؛ والدليلُ عليه: أن الألوانَ وما لا يُوجِبُ الأحوالَ مِن أجناس الأعراض ثابتةٌ، وإن لم تَقْتَضِ لِمَحالِّها أحكامًا وأحوالًا عندك.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٩٣.

ثم نقولُ: بِمَ تُنْكِرُ علىٰ مَنْ يَزْعُمُ: أن تعذُّرَ الفعل يتحقَّقُ بانتفاء القدرة كما زعمت، ولكنَّ العجزَ يَثْبُتُ للجملة حالًا؟ ولا يمكنُ تقديرُ تلك الحالةِ مرتبطةً بنفي القدرة، فأثرُ العجز ما يُوجَبُ مِن الحالِ لمحلِّه أو الجملة التي محلُّه منها، وذلك عينُ العجز الذي يُحِسُّهُ العاجزُ من نفسه علىٰ القول بنفي الأحوال. وهذا كما أن قائلًا لو قال: «ليس الجهلُ مِن المعاني؛ فإنَّ ما يُقَدَّرُ صادرًا مِن الجهل يمكنُ ربطُه بنفي العلم»، فالسبيلُ إلىٰ ذلك أن يقال: العلمُ وإن انتفىٰ به حالةُ الجهل، فالجهلُ يُوجِبُ حالًا للجملة، وتلك الحالُ تختصُّ بوجود الجهل.

* **ومِمَّا استدلَّ به أبو هاشمٍ**: أن قال: قد ثبت أن القدرةَ مِن شرط ثبوتِها: ثبوتُ بِنْيَةٍ مخصوصةٍ وصلابةٍ، فإذا عَجَزَ الزَّمِنُ عن النهوض، لم يكن تقديرُ عجزٍ أَوْلىٰ مِن تقدير انتقاضِ بِنْيَةٍ وعدمِ شَرْطٍ مِن شرائط القدرة.

* **وهذا الذي ذكره**(١) يَلْزَمُ المعتزلةَ القائلين بأن العجزَ معنًى(٢)، ولكن ينعكسُ ما قاله عليه في القدرة؛ فإنَّا إذا وَجَدْنَا الزَّمِنَ المُقْعَدَ لا يَنْهَضُ، ثم ألفيناه مُتمكِّنًا مِن النهوض، فما يُؤَمِّنُنَا أنه إنما تمكَّنَ؛ لصحة بِنْيته بعد اختلالها، لا لثبوت معنًى هو القدرةُ، فكما لا يَبْعُدُ صَرْفُ العجز إلىٰ اختلال البِنْية، [كذلك لا يَبْعُدُ صَرْفُ القدرةِ إلىٰ صحتها ووقوعها علىٰ صفات معلومة، وشَرْطُ البِنْيةِ](٣) يُلْزِمُ القائلَ به نَفْيَ الصفات التي تُشْترطُ البِنْيةُ فيها، ولا يَجِدُ مَخْلَصًا مِن إحالة الأحكام علىٰ البِنْية دون غيرها.

---

(١) في الأصل: ذكروه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٩٤.

(٢) كذا في الأصل والغنية للشارح ٢/٨٩٤، وفي نهاية المرام لضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح ص١٢١: هذا إنما يلزم المعتزلة القائلين بالبنية.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٩٥.

ونحن بالغَنَاءِ عن هذا الخَبْطِ؛ فإنَّا لا نَشْترِطُ البِنْيَةَ في ثبوتِ شيءٍ مِن الأعراض، أعني: البِنْيَةَ المخصوصةَ، وهؤلاءِ أثبتوا للحياة بِنْيَةً مخصوصةً وللقدرةِ بِنْيَةً مخصوصةً.

ثم طريقُهم في إثبات القدرة: إحساسُ اقتدارٍ يَدُلُّ عليه تأتِّي الفعل. ومنهم مَنْ قال: الطريقُ إلىٰ إثباتها النَّظرُ والاستدلال، وهو تأتِّي الفعل ووقوعُه علىٰ حَسَبِ القصد، وذلك دالٌّ علىٰ القدرة.

فمن ادَّعىٰ إثباتَها بالضرورة كان باطلًا؛ فإن العاقلَ لا يُحِسُّ مِن يده قبل مباشرة الفعل شيئًا سوىٰ أنها علىٰ صفةٍ وهيئةٍ لو استعملها لانطاعت، وذلك سلامةُ بِنْيتِه وصحتُها، وإنما يُحِسُّ مِن قبله سهولةَ ذلك الفعل؛ ولهذا قال مَعْمَرٌ ومَنْ تابعه: إن القدرةَ محلُّها القلب.

وقد أَبْطَلْنَا قَوْلَ مَنْ قال: وقوعُ الفعل علىٰ حَسَبِ القصد يَدُلُّ علىٰ كون الفاعل قادرًا[١].

فَصْلٌ

إذا ثبت أن العَجْزَ معنًى كالقدرة؛ فالذي صار [إليه][٢] **الأكثرون مِن أصحابنا** وغيرهم: أن العجزَ عجزٌ عن المعدوم ومتعلِّقٌ به، وقَضَوا بتعلُّقِه بالضدين مع قولهم بوجوب مقارنةِ القدرة الحادثة مقدورَها، **وإلىٰ هذا كان يميلُ شيخُنا أبو الحسن في بعض كتبه.**

وهو اختيارُ النَّجَّار؛ فإنه وافقنا علىٰ مقارنة القدرة الحادثة مقدورَها واستحالةِ تعلُّقِها بالضدين، ثم أحالَ تعلُّقَ العجزِ بالموجود، وأَوْجَبَ تعلُّقَه

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٥٥).
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٩٣.

بالمعدوم، وحَكَمَ بأنه يتعلَّقُ بالضدين.

ومحصولُ مذهبِ هؤلاء: أن الزَّمِنَ المُقْعَدَ عاجزٌ عن القيام، ولا يُوصَفُ بكونه عاجزًا عن قَعْدَتِه وإن كان مُضطرًّا إليها.

وقال شيخُنا أبو الحسن في آخر أجوبته: العَجْزُ لا يتعلَّقُ بالمعدوم، بل يتعلَّقُ بالموجود الكائن، ولا يتعلَّقُ بالضدين، وهو على قياس القدرة [على][1] المناقضة.

وهذا هو الصحيحُ من المذهب.

وأما المعتزلةُ فإنهم قضوا بتقديمِ العجز وتعلُّقِه بالمعدوم كالقدرة.

والدليلُ على ما صِرْنا إليه: أن نقول: قد ثبت بواضح الأدلةِ وجوبُ مقارنة القدرة الحادثة مقدورَها، وأَوْضَحنا اتحادَ متعلَّقِها واختصاصَها بأحد الضدين وامتناعَ تعلُّقِها بهما؛ فإذا ثبت ذلك فالعجزُ ضِدُّها الخاصُّ المناقضُ لها في التعلُّق، بمثابةِ الإرادة مع الكراهية والجهل مع العلم؛ فمِنْ ضرورة ذلك: أن يتعلَّقَ العجزُ بمتعلَّقِ القدرة، ولو تعلَّقَ العَجْزُ بمعدومٍ وتعلَّقت القدرةُ بموجودٍ لَمَا تناقضا في التعلُّق، ولَتَنَزَّلا منزلةَ العلمِ بعدمٍ والجهلِ بوجودٍ في أنهما لا يتضادَّان.

قال القاضي: وهذه الدلالةُ إنما تستقيمُ إذا حَكَمْنَا بأن القدرةَ الحادثةَ لا تؤثِّرُ في المقدور، ولكنها تتعلَّقُ بالمقدور مِن غير تأثيرٍ فيه؛ فيتعلَّقُ العجزُ به على مناقضةِ تعلُّقِ القدرة. وإنْ حَكَمْنَا بأن القدرةَ تؤثِّرُ في إثبات حالٍ للمقدور[2]؛ لأجلها يكونُ كَسْبًا وبها يَتَميَّزُ عن الضروري.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٩٥.

(٢) في الأصل: المقدور. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٩٦.

فإذا سَلَكْنَا هذا المسلكَ صَعُبَ موقعُه؛ فإن متعلَّقَ القدرةِ الحادثة على هذه الطريقة تلك الحالُ التي أشرنا إليها، فإذا ثبت العجزُ لم يُمْكِنَّا أن نُثْبِتَ تلك الحالةَ؛ إذ لو أثبتناها مع العجز لكانت كَسْبًا، ولثبت الاكتسابُ دون القدرة، أو لَزِمَ وصفُ الباري تعالى بكونه مُكْتَسِبًا، وإذا نَفَيْنَا تلك الحالةَ ـ وهي متعلَّقُ القدرة لو ثبتت ـ فلم يَتَّحِد إذًا متعلَّقُ القدرة والعجز، وهذا خَبْطٌ، والوَجْهُ القَطْعُ بأن القدرةَ الحادثةَ لا تؤثِّرُ في المقدور.

❊ **فإن قيل:** إذا قلتُم: إن القدرةَ لا تؤثِّرُ في المقدور، وإن المقدورَ يُوجَدُ بغيرها، ولا أَثَرَ للعجز فيه أيضًا، وكلُّ واحدٍ متعلِّقٌ بمتعلَّقٍ واحدٍ؛ فكيف يفترقان؟

❊ **قلنا:** إنما يفترقان مِن حيثُ إن الله تعالى لا يخلقُ لنا قدرةً على فعلٍ إلا ويخلقُ ذلك الفعلَ تحت قدرتنا؛ فيقعُ الفعلُ مقدورًا لنا على حَسَبِ إيثارنا على الجملةِ، ونَجِدُ أنفسَنا قادرين عليه مُوقِعِين له إيقاعَ اكتسابٍ، وإذا خَلَقَ فينا عَجْزًا عن الشيء فنَجِدُ وقوعَ ذلك ضرورةً فينا مِن غير إيثارنا، ونُحِسُّ عجزَنا عنه.

ثم نقولُ: ليس مِن ضرورةِ اختلافِ تعلُّقِ المتعلِّقين: تأثيرُهما في المتعلَّق؛ فإن الإدراكَ والعلمَ قد يتعلَّقانِ بمتعلَّقٍ واحدٍ، ولا أثرَ لواحدٍ منهما في المتعلَّق.

وهذا الدليلُ الواضحُ على أن العجزَ يتعلَّقُ بالموجود كالقدرة، والزَّمِنَ عاجزٌ عن قَعْدته مع قَعْدتِه، كما أن المكتسِبَ القاعدَ قادرٌ على قعوده مع قعوده.

ولنا مع المعتزلة وجهان مِن الكلام:

❊ **أحدُهما:** أن نَهْدِمَ عليهم أصلَهم في تعلُّقِ القدرة بالضدين وتقدُّمِها؛

حتىٰ لا يمكنهم بناءُ العجزِ عليها.

* **والثاني**: لو سَلَّمْنَا لهم تقدُّمَ القدرةِ وتعلُّقَها بالضدين، فليس فيه ما يُثْبِتُ غرضَهم في العجز؛ فإن المُتَحَذِّقين منهم فَرَّقُوا بين القدرة والعجز في مسائل:

منها: أن القدرةَ الواحدةَ لا يتأتَّىٰ [بها](١) إيجادُ مِثْلَين في وقتٍ واحدٍ ومحلٍّ واحدٍ، والعجزُ لا يتخصَّصُ تعلُّقُه بِمِثْلٍ واحدٍ في الوقت الواحد، بل يجوزُ تقديرُ عجزٍ عن جنس الحركة، حتىٰ لا يتصور معه قدرةٌ علىٰ الحركة الواحدة.

ومنها: أنه قد ثبت مِن أصلهم: أن القدرةَ علىٰ أفعال القلوب قدرةٌ علىٰ الحركات، والزَّمِنُ المُقْعَدُ عاجزٌ عن الحركة وهو قادرٌ علىٰ العلوم والإرادات؛ فقد ثبت عَجْزٌ عن الحركة غيرُ مُضَادٍّ للقدرة علىٰ العلوم والإرادات. ومِن حكم القدرة: أن تتعلَّقَ بكلِّ مقدورٍ، كما مِن حكمها: أن تتعلَّقَ بالضدين؛ فقد ثبت عَجْزٌ عن بعض مقدور القدرة، ولولاه لَعَمَّ تعلُّقِ القدرة.

ومنها: أن الزَّمِنَ العاجزَ عن المشي قادرٌ علىٰ تحريك أجفانه مَثَلًا في الجهة التي عَجَزَ عن تحريك رجله فيها، والحركتان متماثلتان؛ لأن كلَّ واحدٍ منهما ذهابٌ في صَوْبٍ مُعَيَّنٍ. ثم القدرةُ تُوجِبُ الحكمَ للجملة، ولا تتخصَّصُ قضيَّتان لمحلها؛ فهَلَّا تَعَدَّت قدرةُ الأجفان في حكمها إلىٰ الرِّجْل! أم هَلَّا تَعَدَّىٰ عَجْزُ الرِّجْلِ في حكمه إلىٰ الأجفان! وإنْ زعموا أنه غيرُ عاجزٍ عن المشي (١٨٩/ف) مِن حيثُ قَدَرَ علىٰ التَّطْرِيف(٢)، فليس نَفْيُ عَجْزِ الزَّمِنِ عن

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٥٦).

(٢) أي: تطريف الأجفان.

المشي بقدرة الأجفان بأَوْلَىٰ مِن نفي القدرة علىٰ التَّطْريف بالعَجْزِ المتحقِّقِ عن المشي.

وقد فَصَلَ النَّجَّار ومَنْ قال بقوله مِن أصحابنا بين العَجْزِ والقدرة؛ بأنَّا لو قلنا بتعلُّقِ القدرة بالضدين، للزم الحكم باجتماع الضدين، وذلك مستحيل، ولو حَكَمْنَا بتعلُّقِ العجز بالضدين، وصِرْنَا إلىٰ أنه يتعلَّقُ بالمعدوم، لم يكن انتفاءُ الضدين مستحيلًا.

ووَجْهُ الكلامِ علىٰ النَّجَّار: أن نقولَ: كما قامَ الدليلُ علىٰ مقارنة القدرةِ وجودَ المقدور، فكذلك قامت الدلالةُ علىٰ وجوب مقارنةِ العجزِ المعجوزَ عنه، فلو تَعَلَّقَ بالغَيْرين[1] لَلَزِمَ منه ما لَزِمَ في القدرة؛ فعلىٰ النَّجَّار أن يُثْبِتَ أَوَّلًا تقديمَ العجز علىٰ المعجوز عنه، ثم يُرَتِّبَ عليه غَرَضَهُ.

❁ **ومِمَّا تَمَسَّكُوا به في تصوير العَجْزِ عن المعدوم**: أن قالوا: القاعدُ قادرٌ علىٰ قعوده غيرُ قادرٍ علىٰ قيامه، وإذا انتفت القدرةُ عنه علىٰ القيام وَجَبَ اتصافُه بالعجز عنه؛ فإن المحلَّ لا يخلو عن القدرةِ علىٰ الشيء المقدور جِنْسُه والعجزِ عنه، وإذا ثبت العَجْزُ عن القيام فقد تحقَّقَ تقديمُه علىٰ المعجوز عنه.

❁ **وهذا الذي قالوه غيرُ سديد**؛ فإن القاعدَ غيرُ قادر علىٰ القيام ولا عاجزٍ عنه، وإنما لا يخلو المحلُّ عن الضدين إذا كان قابلًا لكل واحدٍ منهما علىٰ البدل، والإنسانُ في استدامةِ قعوده لا يُتَصَوَّرُ أن يَقْدِرَ علىٰ القيام، فإذا لم يُتَصَوَّر الاقتدارُ ـ والحالةُ هذه ـ لا يُتَصَوَّرُ العجز؛ لأنه إنما يَعْجِزُ عن الشيء الذي يُتَصَوَّرُ أن يَقْدِرَ عليه.

وإيضاحُ ذلك بالمثال: أن الأجسامَ والألوانَ ونحوَها لَمَّا لم يُتَصَوَّر

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٨٩٦: بالضدين.

الاقتدارُ عليها مِن البشر لم يُتَصَوَّر العجزُ عنها ، والقيامُ وإن كان مِن جنس مقدور البشر ، فيستحيلُ الاقتدارُ عليه في حال القعود ، كما يستحيلُ الاقتدار على الجواهر عمومًا ، ثم كما استحال الاقتدارُ استحال العجزُ .

ورُبَّما سَلَكَ القاضي مَسْلَكًا آخرَ في الجواب ؛ فيقولُ: القدرةُ على القعود ضِدٌّ للقدرة على القيام ، كما أن العجزَ ضِدٌّ لها ، فإذا اتصفَ القاعدُ بالقدرة على القعود ، فلم يَخْلُ عن جميع الأضداد .

وكذلك الزَّمِنُ العاجزُ عن القَعْدةِ التي هو فيها ، كما يُضَادُّ عجزُه عن القعود القدرةَ عليه ، كذلك يُضَادُّ[1] هذا العجزُ القدرةَ على القيام والعجزَ عن القيام ؛ مِن حيثُ يستحيلُ اجتماعُ كلِّ ضدين[2] ، وكما لا يُتَصَوَّرُ اجتماعُ الضدين ـ أعني: القيامَ والقعودَ ـ كذلك لا يُتَصَوَّرُ اجتماعُ القدرتين أو العجزين أو القدرةِ على أحد الضدين والعجز عن الثاني .

قال الإمامُ: وهذه طريقةُ مَنْ قال بمضادةِ الموتِ العلمَ .

❊ **فإن قالوا**: العقلاءُ مُطْبِقُون على أن الزَّمِنَ عاجزٌ عن القيام والمشي .

❊ **قلنا**: كيف تستقيمُ هذه الدعوىٰ على العقلاء قاطبةً ، مع مخالفتنا ؟! ولا عبرةَ بموافقة العوامِّ واختلافهم . وقد يُطْلقون القولَ بأن القاعدَ السليمَ قادرٌ على القيام ، يعنون بذلك: صحتَه ومصادفةَ الاقتدار إنْ قَصَدَ إلى ذلك . وقد يُطْلقون بأن الناس عاجزون عن خَلْقِ السموات والأرض ، وإنما يعنون بذلك: عدمَ اقتدارهم .

---

(١) في الأصل: يضادها . والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٩٧ .

(٢) في هامش الأصل: اثنين . وهو الموافق لما في الغنية للشارح ٢/٨٩٧ .

فَصْلٌ
في المَنْعِ ومعناه

القادرُ عندنا لا يجوزُ أن يكونَ ممنوعًا عن مقدوره؛ لقولنا بوجوبِ مقارنة القدرة الحادثة مقدورَها، وإذا وُجِدَ المقدورُ استحالَ المَنْعُ عنه.

وأصحابُنا يقولون: المَنْعُ مِن الفعل هو العجزُ المضادُّ للقدرة.

وأما المعتزلة فإنهم اتفقوا على أن القادرَ على الشيء يجوزُ أن يكونَ ممنوعًا عن مقدوره، ولا يُضَادُّ المنعُ القدرةَ ولا ينافيها، وإنما ينافيها العجزُ؛ فالمَنْعُ يُضَادُّ المقدورَ دون القدرة، والعجزُ يُضَادُّ القدرةَ ولا يُضَادُّ جنسَ المقدور.

ولهم تفصيلٌ طويلٌ ومسائلُ اختلفوا فيها.

❊ **فَمِمَّا يُشَغِّبُون:** أن قالوا: مَنْ لا قَيْدَ له وكان سليمًا صحيحًا ماكثًا في محلٍّ، فهو غيرُ قادرٍ عندكم على المشي بمثابةِ المُقَيَّدِ، ولا يمكنُكم الفَصْلُ بينهما، وهذا خلافُ ما يتعارفُه العقلاء؛ فإنهم إذا أرادوا مَنْعَ السليم مِن الانطلاق والانتشار أوثقوه بالقيود، وقَدَّرُوا ذلك مَنْعًا.

❊ **قلنا:** العقليّاتُ لا يُسْتَدَلُّ عليها باتفاق العوام، وإنما أطلقوا ذلك: لاستمرار العادة في أن الربَّ سبحانه لا يَخْلُقُ للمُقَيَّدِ القدرةَ على المشي وإنْ حَاوَلَهُ، بخلاف الذي لا قَيْدَ له فإنه مُخَلًّى والتوصُّلَ إلى الاقتدار.

وقد أوضحنا: أن أهلَ اللسان قد يتوسَّعون في تسمية الصحيحِ السليمِ قادرًا على أمورٍ لا يَتَوصَّلُ إليها مع تهيئةِ الأسباب [إلا بسنينَ وأعوامٍ][1]،

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٨٩٩.

وليس يَعْنُون بذلك: اقتدارًا حقيقيًّا، وإنما يَعْنُون به: التَّأَتِّيَ والتيسُّرَ إنْ هَيَّأَ اللهُ الأسبابَ في استمرار العادات.

وهذا بمثابةِ اختيارهم الأراضيَ الزَّكِيَّةَ النقيَّةَ الطيِّبةَ التربةِ للزراعة، وتجنبِهم السَّبِخَةَ الخبيثةَ، وإن كانت صفاتُ الأرض عند نُفَاةِ الطبائع لا تُؤثِّرُ في نَبْتِ الزرع، ولكن استمرت العادةُ على أن الأرضَ إذا كانت طيبةَ التربةِ كانت صالحةً للزراعة؛ فتَشَبَّثَتِ العقلاءُ بهذه العادات. وأمثلةُ هذا مِن تَرَتُّبِ بعضِ الأمور على بعضٍ في حكم العادة كثيرةٌ، ومِن ذلك: قولُهم: الخبزُ يُشْبِعُ، والماءُ يُرْوِي، والخمرُ يُسْكِرُ، والسُّمُّ قاتلٌ، ونحو هذا.

❊ **ومِمَّا يَعْضُدُ المخالفُ به كلامَه ويُقَرِّرُه**: أن يقولَ: إذا حُلَّ الوَثَاقُ عن المُقَيَّد، فهو في صفات ذاته كما كان وهو مُقَيَّدٌ لم تتبدَّل صفتُه؛ فَدَلَّ ذلك على أنه كان قادرًا في حال كونه مُقَيَّدًا.

❊ **والجوابُ**: ما قَدَّمناه.

ثم نقولُ: كيف يستقيمُ التشنيعُ علينا بأمثال هذا، ومِن أصلكم: أن كلَّ حَيٍّ يَقْدِرُ على ما يَقْدِرُ[1] عليه غيرُه، وإنما لا[2] يَتَأَتَّى له لفقد الآلة؟! ومَنْ قال: «إن العصفورَ يَقْدِرُ على ما يَقْدِرُ عليه الفِيلُ، أو على ما يَقْدِرُ عليه الرجلُ القويُّ، أو الشيطانُ العاتيُّ»؛ فهو مُعَزًّى في عقله. ومَنْ قال: «القدرةُ التي في القلب تتعلَّقُ بأفعال الجوارح، أو القدرةُ التي في الجوارح يتأَتَّى بها أعمالُ القلوب عند وجود الآلات»؛ فهذا أَبْعَدُ عند العقلاء مِن الأمور التي يُشَنِّعُون بها علينا، التي هي مبنيةٌ على استمرار العادات.

---

(١) في الأصل: ما لا يقدر. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٩٩.

(٢) في الأصل: «وإلا» بدون إنما. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٨٩٩.

ونحن نقولُ: إذا حُلَّ الوَثَاقُ عن المُقَيَّدِ، فإنما يمشي لأن اللهَ تعالىٰ خلقَ له القدرةَ علىٰ المشي عند رَفْعِ القيد، ولم يخلقها في حال كونه مُقَيَّدًا.

وقَوْلُهم: «إن صفاتِ ذاته علىٰ ما كانت...» إِنْ أرادوا بذلك: سلامةَ بِنْيَتِه، فذلك صحيحٌ، وإِنْ أرادوا به: القدرةَ الحقيقيَّةَ، فذلك مَوْضِعُ النزاعِ.

ثم نقولُ: إذا هَبَّتِ الرِّيحُ فَطَيَّرتْ ثوبًا أو حَرَّكَتْهُ، فمذهبُ الأكثرين مِن المعتزلة: أن الرَّبَّ تعالىٰ هو الذي خلقَ الحركةَ أو الطَّيرانَ في الثوب؛ بكونه قادرًا، إلا أن ذلك يَتَوَلَّدُ مِن هبوبِ الرِّيحِ وإن كان يفعلُه عند هبوبها؛ كذلك هاهنا إنما يخلقُ القدرةَ علىٰ المشي عند ارتفاع القيد ولم يخلقها قبل ذلك، وليس هذا بأعجبَ مِن خَلْقِ الحياة عند الطعام والغذاء وعند وجود الدم في العروق وعند التنفس، ويخلقُ اللهُ تعالىٰ الموتَ عند اختلال هذه الأسباب أو واحدٍ منها.

فَصْلٌ

مذهبُ الجُبَّائي: أن المَنْعَ مَنْعٌ عَمَّا في الثاني[1]، كما أن العجزَ عجزٌ عَمَّا في الثاني، وكذلك التَّخْلِيَةُ تتعلَّقُ بالثاني.

ومذهبُ أبي هاشم: أن المنعَ يقتضي امتناعَ الفعلِ حالَ حدوثه، والتَّخْلِيَةَ تقتضِي التَّمَكُّنَ في أَوَّل حالِها.

والتَّخْلِيَةُ والإطلاقُ عبارتان عن ارتفاع الموانع عندهم، وإذا أطلقوا التمكُّنَ أرادوا بهِ: الاقتدارَ، ولم يريدوا به: التَّخْلِيَةَ.

والتَّخْلِيَةُ والإطلاقُ عندنا عبارتان عن الاقتدار، ولا معنىٰ لارتفاع

---

(١) يعني: ثاني حال حدوث الفعل.

الموانع عندنا.

فَصْلٌ

قال أصحابُنا: كلُّ قدرتين تعلَّقتا بمقدورين فهما مختلفان، سواءٌ كان المقدوران مِثْلَين أو خلافين، علىٰ نحو ما قرَّرناه في العِلْمَين المتعلِّقين بمعلومين، سواءٌ كان المعلومان مِثْلَين أو خلافين. والقدرتان المتماثلتان: هما القدرتان الحادثتان المتعلقتان بالمقدور الواحد.

وكذلك سبيلُنا في أحكام العلوم إذا أردنا تصويرَ عِلْمَين مِثْلَين، ولكن[1] تختلفُ المناهج في التصوير؛ إذ لا بُعْدَ في تصوير عِلْمَين متعلِّقين بمعلومٍ واحدٍ علىٰ الاختصاص قائمين بعالِمَين، ويَبْعُدُ ذلك في القُدَر؛ فإن قُدْرَتي قادرين لا يتعلَّقان بمقدور واحدٍ مِن وجهٍ واحد؛ إذ القدرةُ الحادثةُ لا تتعلَّقُ إلا بما في محلِّها، والشيءُ المقدورُ لا ينقسمُ علىٰ محلَّين.

فَوَجْهُ التصوير: تقديرُ قدرةٍ حادثةٍ علىٰ حركة مَثَلًا، ثم تُقَدَّرُ إعادةُ تلك الحركةِ بعينها مع تقديرِ قدرةٍ متعلِّقةٍ بها؛ فالقدرةُ التي تعلَّقت بتلك الحركة عَوْدًا مماثلةٌ (١٩٠/ف) للقدرة التي تعلَّقت بها في النَّشْأة الأولىٰ، هذا أصلُنا.

وأطبقت **المعتزلةُ** علىٰ مَنْعِ تماثلِ القُدَر؛ فلا يُتَصَوَّرُ عندهم قدرتان مِثْلان؛ لأنهما لا يتعلَّقان بمقدورٍ واحدٍ.

---

(١) في الأصل: وكذا. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/ ٩٠٠.

القَوْلُ
في تكليفِ ما لا يُطَاقُ

قال الإمامُ رضي الله عنه: **إن قال قائلٌ**: قد شاعَ مِن مذهب شيخكم: **تجويزُ** تكليفِ ما لا يُطَاقُ ؛ فأوضحوا لنا ما ترتضونه ، وأَيِّدُوه بالدليل بعد تصوير المسألة .

※ قلنا: تكليفُ ما لا يُطَاقُ تَكْثُرُ صورُه ؛ فمِن صوره: تكليفُ جمع الضدين ، وإيقاعِ ما يخرجُ عن قبيل المقدورات . **والصحيحُ عندنا: أن ذلك** جائزٌ عقلًا غيرُ مستحيل[١] .

وقال في «**الشامل**»: الذي مال إليه أكثرُ أجوبة **شيخنا أبي الحسن** ، وهو الذي ارتضاه كثيرٌ من أصحابه: أن تكليفَ المحال جائزٌ عقلًا ، وكذلك تكليفُ الشيءِ[٢] مع تقدير المنع منه استمرارًا .

وقال[٣] **في بعض أجوبته**: لا يَسُوغُ تكليفُ المحال ، كجمع الضدين والإقدامِ على المأمور به مع استمرار المانع منه ومع تحقق العجز عنه . ثم لم يَصِرْ في منعه إلى التقبيح العقلي الذي صار إليه المعتزلة[٤] .

قال الإمامُ: ثم الذين سَوَّغوا تكليفَ المحال اختلفوا في أن ذلك: هل وَرَدَ الشرعُ به أم لا ؟ فذهب ذاهبون إلى أن ذلك مما اتفق مَوْرِدُهُ في الشرع ؛

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٢٦ .
(٢) كذا في الأصل ، ولعل المناسب: تكليف بالشيء .
(٣) أي: الشيخ أبو الحسن الأشعري .
(٤) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٦٢) .

واستشهدوا في ذلك بأمر أبي لهبٍ، وذلك أن اللهَ تعالىٰ أخبر: أنه لا يُؤْمِنُ وأنه سَيَصْلَىٰ النَّارَ، ثم كان مأمورًا بأن يُصَدِّقَ الله تعالىٰ في أخباره، ثم مِن أخباره سبحانه: أنه لا يُؤْمِنُ ولا يُصَدِّقُ؛ فزعموا: أنه كُلِّفَ جمعَ الضدين والإقدامَ علىٰ النقيضين[1].

قال الإمامُ: وقال أبو الحسن في «المُوجَزِ» حين سُئِلَ عن تكليف ما لا يُطاق: «لا أَلْتَزِمُ الجوابَ عن تجويزِ ما سُئِلْتُ عنه أو مَنْعِه»؛ فآثَرَ التوقُّفَ؛ إشارةً إلىٰ أن هذا مما لم تقم دلالةٌ علىٰ وجوبِ تعيينِ اعتقادٍ فيه.

❁ **فإن قال قائلٌ**: نقلتُم عن أصحابكم وعن شيخكم تَرَدُّدًا في أن الذي جَوَّزَهُ عقلًا هل اتفق ورودُه سمعًا أم لا؟ وكيفَ يستقيمُ منهم هذا التردُّدُ، وقد أطبقوا علىٰ أن القدرةَ الحادثةَ تُقَارِنُ وقوعَ المقدور ولا تتقَدَّم عليه، وأن القاعدَ غيرُ قادرٍ علىٰ القيام مع تَوَجُّه الخطاب عليه بالقيام؟! وتكليفُ مَنْ لا قدرةَ له بمثابة تكليف العاجز.

وأيضًا: فإن التكليفَ: [طلبٌ][2] واقتضاءٌ، وإذا حكمتُم بأن المقدورَ خَلْقُ اللهِ تعالىٰ شَابَهَ[3] القدرةَ، فما وَجْهُ تحقيقِ الطلب مِمَّا ليس بالمُطَالَبِ المكلَّف، فلئن ساغ تسميةُ ذلك طلبًا واقتضاءً ساغَ ذلك في تكليف المحال؟

❁ **قلنا**: قد أجبنا عن هذا فيما تقدَّمَ بما فيه مَقْنَعٌ.

ومِمَّا يزيدُه إيضاحًا: أن نقول: مَنْ لم يُبْعِدْ ورودَ التكليف بتحصيل المعارف مع اعتقاد أن المعارفَ ضروريَّةٌ، وأن الأمرَ بها أمرٌ بالنظر المُوصِل

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٦٤).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٠٢.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٩٠٢: بمثابة.

إليها، وليس النظرُ إلا استبصارٌ واسترشادٌ في مَظَانِّ المُرْشِد، وحقيقةٌ تُوصِلُ إلىٰ إزالة الغفلات والتنبُّه لجهات العلوم، وذلك إنما يَنْشَأُ بالآخِرة بعد الفراغ من إتمامه؛ ولذلك جَوَّزَ هذا المعترضُ ورودَ الأمر بالسمع والبصر، مع أن الإدراكَ ليس مِن مقدور البشر.

ومحصولُ الأمر بذلك يئول إلىٰ الإصغاء والتهيؤ والتسبب، ثم مرجعُ هذا التسبب والتهيؤ إلىٰ الإرادة، ومرجعُ هذه الإرادة إلىٰ إرادةٍ وداعيةٍ ضروريَّةٍ ـ فلا يليقُ بهذا المُعْتَرِضِ ـ والحالةُ هذه ـ دعوىٰ التناقض في التكليف؛ فإنَّا قد أوضحنا: أن هذا القبيلَ الذي أُمِرْنَا بتحصيله ليس يفعلُه الإلهُ سبحانه في المكلَّفين إلا مقدورًا لهم؛ فالحكمُ بأن القدرةَ الحادثةَ لا تُؤثِّرُ خطأٌ مَحْضٌ، والحكمُ بأنها تستقلُّ بالإيجاد والفعل سَرَفٌ ومجاوزةٌ للحدِّ.

وأما قَوْلُه: «إن القاعدَ مأمورٌ بالقيام مِن غير قدرةٍ علىٰ القيام...»[١]. والأمرُ[٢] كما قال، غيرَ أن له قدرةً علىٰ ترك القيام، وهو القعودُ، والتاركُ للشيء يَجِدُ في نفسه خِيَرَةً بين الإقدام علىٰ فعل المأمور به وبين الإحجام عنه واستدامة القعود، فإن اختار فِعْلَ ما أُمِرَ به صادفَ قدرةً عليه، ومَنْ شَرَعَ في الصلاة، والصلاةُ تشتملُ علىٰ أفعالٍ وأقوالٍ، لا يَتَأَتَّىٰ تحصيلُها إلا بقُدَرٍ، ثم يَصِحُّ الشروعُ فيها علىٰ اعتقادِ أنَّه يُصَادِف قُدَرًا عليها وتَأَتِّيًا لها علىٰ مذهب البغداديين، فإن جوارحَه تَنْطَاعُ له ولِمَا يريدُه علىٰ مذهب بعضهم؛ فإن القُدَرَ التي في الجوارح ستبقىٰ في اطِّراد العادة علىٰ مذهب الباقين.

ثم الذي اختاره الإمامُ وقَطَعَ به: أن تكليفَ ما لا يُطَاقُ محالٌ[٣].

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٢٦.

(٢) كذا في الأصل، والمناسب: فالأمر.

(٣) انظر: العقيدة النظامية للجويني ص٢٠٣.

وهذا ما كان يختاره الإمامُ أبو القاسم القُشَيري، وهو مذهبُ الأستاذ الإمام أبي إسحاق، ثم ادَّعىٰ الأستاذُ: أن هذا مذهبُ شيخنا أبي الحسن، وهو مذهب أهل الحق، وكان يُفَرِّقُ بين تكليف العاجز الذي لا يُتَصَوَّرُ منه الفعلُ والتركُ وبين تكليفِ مَنْ لا قدرةَ له علىٰ ما كُلِّفَ به وله قدرةٌ علىٰ تركه، كما سأبينه.

وهذا أيضًا مذهبُ الإمامِ أبي بكر بنِ فُورَك، وهو اختيارُ النَّجَّار مِن المعتزلة؛ فإنه يُفَرِّقُ بين تكليف العاجز وبين تكليفِ القادر علىٰ تَرْكِ ما أُمِرَ به.

فقال الإمامُ أبو بكر بنُ فُورَك في كتاب «البيان عن الأصول الخمس»: فإن قال قائلٌ: هل يجوزُ أن يُكَلِّفَ اللهُ تعالىٰ العبدَ ما لا يُطيقه؟ فيقالُ له: ما كَلَّفَ[1] اللهُ العبيدَ ما لا يطيقونه إلا به، وقال المسلمون: لا قوةَ إلا بالله، فإذا أعطاه الطاقةَ كان مُطِيقًا في وقته.

ثم يقالُ للسائل: إن «ما لا يُطَاقُ» قد يكون علىٰ وجهين:

أحدُهما: لا يُطَاقُ؛ لوجود عجزٍ وآفةٍ مانعةٍ، كالأخرس والمُقْعَد الزَّمِن ونحوهما، فهذا لم يُكلفه اللهُ تعالىٰ.

والآخَرُ: أن يُكلِّفَهم ما لا يطيقونه؛ لعدم طاقتهم عليه ووجود قدرتهم علىٰ تركه، فهذا عليه تكليفٌ مِن الله تعالىٰ؛ لأنه لا يمتنعُ عليه فِعْلُ المأمورِ به إذا قَصَدَهُ.

وقال أيضًا: مَنْ عُدِمَ منه العلمُ بالله تعالىٰ يَصِحُّ أن يُكَلَّفَ معرفته

(١) كذا في الأصل مع: «ما»، وفي الغنية للشارح (ل: ١٤٣): قد كلف. وفي نهاية المرام لضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح ص١٣٠: قد يكلف.

سبحانه، إذا لم يُعْدَمْ منه جميعُ العلوم. ومَنْ عُدِمَ منه كلُّ العلوم حتىٰ لا يكونَ عالِمًا بالعلوم البديهية، لا يَصِحُّ تكليفُه؛ كذلك حكمُ التكليف.

* فإن قالوا: هذا تكليفُ ما لا يطاق!!

* [قلنا: قَوْلُك: «إنه تكليفُ ما لا يُطَاقُ»][1] لا يخلو: إما أن تُرِيدَ[2] بهِ: أنه كُلِّفَ ما لا يجوزُ كونُه أصلًا؛ فهذا أمرٌ لم يَرِدْ به التكليفُ. وإنْ عَنَيْتَ بهِ: أنه كُلِّفَ ما لا يجوزُ أن يَقْدِرَ[3] عليهِ أو ما يَعْجَزُ عنه؛ فهذا أيضًا لم يَرِدْ به التكليفُ. وإنْ أَرَدْتَ به: أنَّه كُلِّفَ ما لا يَقْدِرُ عليه في الحال؛ لتركه له واشتغاله عنه بضدِّه، ولو قَصَدَ ما كُلِّفَ وآثَرَهُ لَوُجِدَتْ له القدرةُ عليه، كمن اشتغلَ بالتجارة وتَرَكَ العبادةَ، فلو أراد العبادةَ لَوَجَدَ قدرةً عليها ـ فهذا كلامٌ صحيحٌ، وقد وَرَدَ به التكليفُ، وليس ذلك بقبيحٍ؛ لأن القبيحَ ما نهىٰ اللهُ تعالىٰ عنه.

انتهىٰ كلامُه.

وقد أجاد فيما قال وأفادَ وأوضحَ.

قال الأستاذُ أبو إسحاق في «المختصر» وغيره من تصانيفه: حقيقةُ التكليف: ما يُسْتَحَقُّ علىٰ خلافه ضَرْبٌ مِن العقاب.

قال: وقال أهلُ الحق: ويستحيلُ تكليفُ ما لا يطاقُ؛ لاستحالة وجود الذي يقتضِيه التكليفُ مع العجز، لا للقُبْحِ والسَّفَهِ.

قال: ويجوزُ ورودُ اللفظ علىٰ: التسخير، والإعلام بحلول العقاب،

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٠٤.

(٢) في الأصل: تريدوا. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٠٢.

(٣) في الأصل: يقدره. ولعل المناسب ما أثبته.

وإظهار القدرة، وسائرِ الوجوه التي لا تتعلَّقُ باستحقاق العقوبة.

قال: ثم بَيَّنُوا فيه وَجْهَ الاستحالة بأن قالوا: التكليفُ يتميَّزُ عما ليس بتكليف؛ باستحقاق نوعٍ مِن العقوبة على ضَرْبٍ مِن المخالفة، ولا يُتَوَهَّمُ ذلك في العاجز ومَنْ يستحيلُ له القدرةُ.

قال: وهذا يُسْقِطُ سؤالَ القَدَريَّة عن أهل الحق؛ إذ قالوا: إذا كان لا يَقْبُحُ مِن الله تعالىٰ شيءٌ عندكم؛ فلا يَقْبُحُ تكليفُ العاجز.

قال: ولم يُكَلَّفْ عند أهل الحق أحدٌ إلا كان قادرًا عند لزومِ التكليف على الموافقة، فلا يُسْتَحَقُّ العقابُ إلا والمخالِفُ فَيسْتَحِقُّهُ[1] عليها.

قال: والمذهبُ الذي لا يُعْقَلُ في هذا البابِ مذهبُ القَدَريَّة، مع عِظَمِ دعاويهم فيه وتجهيلِهم مخالفيهم!! وذلك قولُهم: إن اللهَ تعالىٰ لم يُكَلِّفْ أحدًا شيئًا إلا كان قادرًا عليه حين كَلَّفَهُ، ولا يَصِحُّ وجودُه منه؛ فكان تكليفُه إياه كتكليف العاجز بل أعظمُ منه؛ لأن العجزَ مما يُتَوَهَّمُ ارتفاعُه بوجود القدرة به، وهم يقولون: لا يفعلُ المكلَّفُ ما كُلِّفَ به (١٩١/ف) إلا في حالٍ لا يكونُ قادرًا عليه ولا علىٰ تركه.

هذا قولُ الأستاذ؛ فأحال تكليفَ العاجز؛ لتناقضه.

وحكىٰ شيخُنا الإمامُ عن الإمام أبي القاسم الإسفراييني [عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني][2] **أنه قال**: التكليفُ ينقسمُ إلىٰ: تكليف طلب

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها: «يستحقه». وعبارة الشارح في الغنية ٢/٩٠٥ هكذا: فلا يستحق العقاب؛ إذ المخالفة مستحقة عليها.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٠٢ ومن نهاية المرام لضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح ص١٢٩.

واقتضاء، وإلىٰ تكليفِ تعجيزٍ وتسخيرٍ وإعلامٍ بحلول العقاب، وما جَوَّزْنَاهُ مِن تكليف المحال فليس باقتضاء؛ إذ يستحيلُ اقتضاءُ المحال، وأَكْسَابُ العباد ليس عِلَلًا للجزاء وإنما هي أماراتٌ له.

وإذا اتَّصَلَ بالعبد تكليفُ المحال لم يكن المقصدُ منه اقتضاءَه منه، بل هو إعلامٌ بحلول العقاب عليه ونزولِه به بحيثُ لا محيصَ له عنه. وإذا ارتبطَ التكليفُ بالممكن الجائز، لم يكن ذلك إعلامًا باستحقاق العقاب؛ إذ قد يُوافِقُ المكلَّفُ وقد يُخالِفُ.

وهكذا حكاه عن الأستاذ، وقد حكيتُ عن الأستاذ أَنَّه ذكر في «المختصر» ما يَدُلُّ علىٰ هذا المعنىٰ.

وأما القاضي فله أيضًا تَرَدُّدٌ في تجويز تكليف العاجز؛ فقد يُجَوِّزُهُ [وقد يمنعُه](١)، ومَنْ تتبع متفرِّقاتِ كلامه في الكتب: استيقنَ(٢) أنه كان يُفَرِّقُ بين تكليف العاجز وبين تكليف القادر علىٰ الترك، وقد صَرَّحَ به في كتاب «الاجتهاد»، وقد ارتكبَ تجويزَه في «الهداية»(٣)، وقَصَدَ به الردَّ علىٰ المعتزلة، وقُصَارىٰ مذهبه يئولُ إلىٰ ما حكاه الإمام أبو القاسم عن الأستاذ كما ذكرناه.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٠٥.

(٢) في الأصل: استقرا. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٠٥.

(٣) يعني: هداية المسترشدين. وفيها يقول القاضي: «وقد بينا: أنه يجوز عندنا تكليف العاجز من جهة العقل، غير أنه لم يرد بذلك سمع، ولو ورد لكان ذلك صحيحًا وجائزًا وعدلًا في حكمة الله تعالىٰ» (ل: ٢٢). ويعتبر كتاب «هداية المسترشدين» من أكبر مصنفات القاضي الباقلاني، ولم يتبق منه إلا عدة أجزاء مخطوطة متناثرة في المكتبات حول العالم، منها الجزء الذي أحال إليه الشارح، وهو الجزء الثاني والعشرون، وهو محفوظ في أكاديمية العلوم في مدينة طشقند برقم: (٣٢٩٦).

وأما المعتزلةُ فإنهم منعوا تكليفَ العاجزِ والممنوعِ القادرِ علىٰ ما مُنِعَ منه ، وقَبَّحُوه عقلًا ، وسَوَّوا بين تكليف العاجز وبين تكليف التَّارك الذي لا قدرةَ له علىٰ ما كُلِّفَ ؛ بناء علىٰ مذهبهم في القُبْحِ والاستحالة .

وقد ذكرنا مذهبَ بَكْرِ ابنِ أخت عبد الواحد ، وأنَّه قال: الخَتْمُ والطَّبْعُ مانعان من الإيمان ، مع أن المطبوعَ علىٰ قلبه مأمورٌ بالإيمان ، وإن كان ممنوعًا منه .

ونُقِلَ عن جماعةٍ مِن معتزلة بغداد: أنهم جَوَّزوا من الله تعالىٰ أن يأمرَ عبدَه بإيقاع فعلٍ في وقتٍ مع العلم بأنه سَيُمْنَعُ منه .

❊ فإن قالت المعتزلةُ ـ ومَنْ نحا نحوَهم في اعتقاد التسوية بين تكليف العاجز وتكليف مَنْ لا قدرةَ له علىٰ ما كُلِّفَ ولا قدرةَ له علىٰ تركه ـ للنَّجَّارِ ومُتَّبعيه مِن مانعي تكليف العاجز ، وهو مذهبُ عامَّةِ أصحابنا كما قدَّمنا: إذا زعمتُم أن القاعدَ في حال قعوده غيرُ قادرٍ علىٰ القيام ولا متمكِّنٌ منه ، فإذا لم يمتنع مع هذا تكليفُه القيامَ مع امتناعه عليه ؛ فينبغي أيضًا ألَّا يمتنعَ تكليفُ العاجز .

❊ فإن قالوا[١]: القيامُ ممكنٌ علىٰ الجملة ، بخلاف جمعِ الضدين .

❊ أجيب عنه: بأن وقوعَ القيامِ مأمورًا مِن غير قدرةٍ مستحيلٌ كجمع الضدين ، وإنما المأمورُ به قيامٌ مقدورٌ عليه .

❊ فإن قالوا: القاعدُ علىٰ الجملة قابلٌ للقيام المقدور ، وليس في بِنْيَتِهِ آفةٌ تمنعُ القدرةَ عليه ، وليس كذلك العاجزُ ؛ فإنه موقوفٌ بالعجز ، والعجزُ مَنْعٌ مِن الفعل .

---

(١) أي: جوابًا عن إيراد المعتزلة . وانظر الجوابَ صريحًا في الغنية للشارح ٢/٩٠٦ .

* قيل: لا فَرْقَ بين الوجهين؛ فإن القدرةَ على القعود تُضَادُّ القدرةَ على القيام، ويستحيلُ اجتماعُهما كما يستحيلُ اجتماعُ القدرة على الشيء والعجز عنه، والقدرةُ على القعود تمنعُ القدرةَ على القيام كما يمنعُها العجزُ؛ فلا فَرْقَ بينهما.

* ومِمَّا تمسَّك به النَّجَّارُ ـ وهو عُمْدَةُ مانعي تكليفِ المحال من أصحابنا ـ أن قالوا: المأمورُ بالقيامِ منهيٌّ عن ضِدِّه، وهو مقتدرٌ على ضِدِّه الذي هو تَرْكٌ له، فلئن لم يَقْدِر على المأمور به، فهو قادرٌ على ضِدِّه وتركه، وليس كذلك سبيلُ العاجزِ والممنوعِ ومَنْ كُلِّفَ مُحالًا.

* قال الإمامُ: وهذا أَمْثَلُ ما قيل في إجابة المُسْتَفْصِل إلى الفَصْلِ، وهو باطلٌ عندي وإن رَدَّدَ القاضي قولَه فيه؛ فنقولُ له: مِنْ أصلِكم: أن الأمرَ بالرُّقِيِّ في جَوِّ السماء مِن تكليف المحال، وإن كان الاستقرارُ على الأرض مقدورًا ممكنًا، وهو ضِدٌّ للرُّقِيِّ والتحليقِ في جَوِّ السماء، ولو جاز التعويلُ في تجويز التكليف على كون ضِدِّ المأمور به مقدورًا، لوجبَ تسويغُ هذا التكليف؛ فإن الذهابَ في سائر الجهات تَرْكٌ للرُّقِيِّ في الهواء(١).

قلتُ: ويمكنُ أن يجابَ عن هذا فيقال: للاستقرار على الأرض ضِدٌّ، وهو القَفْزَةُ والوَثْبَةُ، وليس لقائلٍ أن يقول: ضِدُّ الاستقرارِ على الأرض إنما هو الصُّعود في السماء فقط؛ فإن القَفْزَةَ والوَثْبَةَ اليسيرةَ يُضَادُّهما الاستقرارُ مُضَادَّةَ الحركة والسكون، ولا يجتمعان، وإذا تَحَقَّقَ التضادُّ بينهما وهما جائزان؛ فالأمرُ بأحدهما نَهْيٌ عن ضِدِّه، فأما الصُّعودُ فلا يَتَأَتَّى في جَرْيِ العادةِ إلا بأجنحةٍ.

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٦٣).

قال الإمامُ: ومِمَّا يُبْطِلُ التعويلَ علىٰ هذا الفرق: أن[١] القعودَ وإن كان منهيًّا عنه، فليس مقصودُ الآمِرِ الكَفَّ عنه، بل المقصودُ طلبُ ما لا قُدرةَ للمكلَّف عليه وهو القيامُ، وإن كان لا يَتَأَتَّىٰ القيامُ المقصودُ إلا بترك القعود، فذلك مِن ضرورةِ الجِبِلَّةِ. والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: اتفاقُنا علىٰ أن الكَفَّ عن أمرٍ واقعٍ مستحيلٌ، والقعودُ الذي لم يقع بَعْدُ لا قدرةَ عليه كالقيام[٢].

يقالُ لهم[٣]: إذا كان الآمِرُ يعلمُ أنه لا يتأَتَّىٰ تحصيلُ المقصود من القيام إلا بترك القعود، والأمرُ بالقيام نَهْيٌ عن تركه مقصودًا؛ فكلُّ واحدٍ مِن الأمرين يقعُ مقصودًا.

❊ **وأما قَوْلُهم**: الكَفُّ عن أمر واقع مستحيلٌ.

❊ **قلنا**: والإقدامُ علىٰ الأمر الواقع يَجِبُ أن يكون مستحيلًا، وقد أقمنا الدلالةَ علىٰ أن الاستطاعةَ مع الفعل؛ فَلَسْنَا نقولُ: إن الأمرَ بالقيام والنَّهْيَ عن القعود إنما هو طلبُ شيءٍ واقعٍ، وإنما المطلوبُ إيقاعُ شيءٍ لم يكن واقعًا.

❊ **فإن قال النَّجَّارُ ومَنْ يوافقُه**: القادرُ علىٰ القعود مهما أراد القيامَ تمكَّنَ منه، بخلاف العاجز.

يقالُ له: الإرادةُ لا تُوجِبُ القدرةَ علىٰ المراد.

بل نقولُ: إنْ عَنَيْتُم: إرادةً كسبيةً؛ فالطِّلْبَةُ تتوجَّهُ في الإرادةِ نفسِها توجُّهَها في القيام؛ فكيف يُريد اكتسابَ الإرادة مَنْ لا يَقْدِرُ علىٰ الإرادة[٤]؟!

---

(١) في الأصل: وأن. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٠٧.

(٢) انظر قريبًا من هذا المعنىٰ في: الإرشاد للجويني ص٢٢٦.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٩٠٧: قلنا.

(٤) كذا العبارة في الأصل، وأوردها الشارح في الغنية ٢/٩٠٧ علىٰ سياق مختلف، حيث يقول:=

❊ **فإن قالوا:** القاعدُ مُخَلًّى والقيامَ، بخلاف العاجز.

❊ **قلنا:** المُخَلَّى المطلقُ عندنا هو القادرُ، كما قَدَّمنا.

❊ **قال النَّجَّارُ:** إن لم تُسَمُّوهُ مُطْلقًا مُخَلًّى وفِعْلَ ما أُمِرَ به، فَسَمُّوهُ ممنوعًا؛ إذ لا واسطةَ بينهما.

❊ **قلنا:** امتنع شيخُنا أبو الحسن عن إطلاق ذلك؛ فلم يُسَمِّه مُطْلَقًا ولا ممنوعًا. على أن التناقشَ في ذلك يَرْجِعُ إلى عبارةٍ مَحْضَةٍ، ولو سَمَّى مُسَمٍّ القاعدَ ممنوعًا عن القيام بالقعود لم يكن مُبْعِدًا.

وقال بعضُ الأصحابِ[١]: المَنْعُ إنما يتحقَّقُ بعد القصد إلى الممنوع، وإن لم يكن قَصْدٌ[٢] فلا يُسَمَّى ممنوعًا.

وأَقْرَبُ كلامٍ يُذْكَرُ للنَّجَّار ومَنْ وافقَه في مَنْعِ تكليفِ ما لا يُطَاقُ ما أشار إليه الأستاذُ أبو إسحاق بأن: التكليفَ إنما يَصِحُّ لِمَنْ يُتَصَوَّرُ منه: موافقةٌ فيصيرُ مُمْتَثِلًا، أو مخالفةٌ فيصيرُ عاصيًا، والعاجزُ لا يَصِحُّ منه موافقةٌ ولا مخالفةٌ ولا فِعْلٌ ولا تَرْكٌ، والقادرُ على القعود التاركُ للقيام يَجِدُ نفسَه بحالةٍ يتأَتَّى فيها القيامُ ويتيسَّرُ عليه لو أراده، وليس يُحِسُّ في نفسه آفةً مانعةً له من الممكن، وأما العاجزُ فإنَّه يُحِسُّ مِن نفسه العجزَ والآفةَ وعدمَ التأَتِّي، ولا يَجِدُ في اعتقاده تَيَسُّرًا[٣]، هذا مَوْرِدُ التكليفِ.

= «فإن قالوا: إن عنيتم بالإرادة إرادة كسبية، فالطلبة تتوجه في الإرادة نفسها توجهها في القيام، فكيف يريد اكتساب الإرادة من لا يقدر على الإرادة؟! قلنا: هذا الإلزام ينعكس على كل قائل بأن العبد فاعل أو مكتسب؛ إذ لا يتأتى الفعل في القادر إلا بالإرادة، ثم الإرادة تستند إلى داعية ضرورية من فعل الله، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾».

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٠٨: وقال أبو الحسن...

(٢) في الأصل: قصدًا. والمناسب ما أثبته.

(٣) في الأصل: تيسر. والمناسب ما أثبته.

❊ **فإن قالوا**: هذا الذي أَشَرْتُم إليه هو الاقتدارُ على الضدين.

❊ **قلنا**: الاقتدارُ إنما يُدْرَكُ حالةَ وقوع المقدور، وقبل وقوعه لا اقتدارَ على المأمور به، وإنما الاقتدارُ على تركه، غيرَ أن التاركَ للشيء المُضْرِبَ عنه بحالةٍ لو أراد إيقاعَ المأمورِ به صادفَ قدرةً عليه؛ وليس[1] في بِنْيَتِهِ ما يَمْنَعُ ذلك، وقد تُسَمَّى سلامةُ البِنْيَةِ اقتدارًا تَوَسُّعًا مِن حيثُ اطِّرادُ العادة؛ فإن صحيحَ الجسد مهما أراد فِعْلًا تَيَسَّرَ عليه بقدرةٍ يُحْدِثُها اللهُ تعالى له مع الفعل، ولقد سَمَّى اللهُ تعالى هذه الحالةَ استطاعةً، فقال: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. وأبو الحسين[2] النَّجَّارُ يُسَمِّي هذه الحالةَ حالةَ التَّخْلِيَةِ والإطلاقِ.

❊ **فإن قال قائلٌ**: إذا جَوَّزْتُم تكليفَ العاجز والممنوع، فما دليلُكم عليه؟

❊ **قلنا**: قد ذكرنا: أن تكليفَ العاجزِ والممنوعِ ليس تكليفَ اقتضاءٍ وطلبٍ، وإنما هو تكليفُ إعلامٍ بحلولِ العقاب بالمكلَّف، وهذا كما يُكَلَّفُ الكفارُ في الآخرة السجودَ مع منعهم منه، كما قال سبحانه: ﴿وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢]، ثم قال: ﴿وَقَدْ كَانُواْ يُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ وَهُمْ سَٰلِمُونَ﴾ [القلم: ٤٣] يعني: في الدنيا فلا يسجدون، وفي قوله تعالى: ﴿وَهُمْ سَٰلِمُونَ﴾ دليلٌ على أنهم في الآخرة يُدْعَون إلى السجود وهم غيرُ سَالِمِينَ، فقال المفسِّرون: تصيرُ أصلابُهم كالسَّفافيد لا تنحني.

واستدلَّ أصحابُنا بظاهر قوله تعالى خبرًا عن المؤمنين أنهم قالوا: ﴿رَبَّنَا

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٠٨: إذ ليس.

(٢) كذا في الأصل، والمعروف أن النجار المعتزلي اسمه: الحسين بن محمد بن عبد الله، وكنيته أبو عبد الله. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/٥٥٤، والأعلام للزركلي ٢/٢٥٣.

وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ وقولهم: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ فأثنىٰ اللهُ سبحانه عليهم بهذه الدعوات، ولو كان تكليفُ ما لا يُطَاقُ مستحيلًا، لَمَا حَسُنَ منهم الابتهالُ إلىٰ الله ﷻ في أن لا يفعلَه بهم.

قلتُ: لا يَبْعُدُ أن يقال: إنما أَطْلَقَ الشيخُ أبو الحسن جوازَ تكليفِ ما لا يُطَاقُ، مع الحكم بأنه لم يقع أو الترددِ في وقوعه؛ رَدًّا علىٰ المعتزلة؛ (١٩٢/ف) حيثُ تحكَّموا علىٰ الله تعالىٰ بإيجابِ أشياءَ عليه وحَظْرِ أشياءَ عليه تعالىٰ اللهُ عنه، علىٰ معنىٰ: أنه لو فَعَلَها لكان سَفَهًا قبيحًا وخروجًا عن الحكمة، ولو فَعَلَ ضِدَّها لكان حَسَنًا.

فلمَّا رآهُم يتحكَّمون علىٰ الله سبحانه بهذه التحكمات، ولم يُقَدِّروا اللهَ حَقَّ قَدْره، وعَبَّروا عن الحَجْرِ عليه سبحانه بالحكمة، ووَجَدَ في كتاب الله تعالىٰ ونصوص رسوله ﷺ نصوصًا قاطعةً علىٰ أن لله تعالىٰ بحقِّ مُلْكِه وسلطانه أن يتصرفَ في خليقته بما يشاء؛ كما قال تعالىٰ: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ ـ وعند المعتزلةِ: لا يجوزُ مِن الله تعالىٰ أن يريدَ ما أَخْبَرَ أنه لو أراده لكان عَدْلًا منه ـ ثم بَيَّنَ العلَّةَ في ذلك فقال: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٧].

وقال تعالىٰ: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ١٢٩]، وقال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، ونظائرُ هذا أكثرُ مِن أن تُحْصَىٰ.

وأَخْبَرَ عن نوح ﷺ أنه قال لقومه: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [هود: ٣٤]، وأخبر

عن إبراهيم أنه قال: ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا﴾ [الأنعام: ٨٠]، وقال موسىٰ عليه السلام: ﴿رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّٰىَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]. وقال شعيبٌ لقومه: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ﴾ أي: أن نَعْبُدَ الأصنامَ ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، وإنما أَطْلَقَ هذا الإطلاقَ في مقابلة قول قومِه: ﴿أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا﴾ [الأعراف: ٨٨].

وقال عيسىٰ: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ﴾ الذي لم يُشِنْكَ عصيانُهم ﴿ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨] في أفعالك. وأخبر تعالىٰ عن أهل الجنَّة أنهم يقولون: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣]، وأخبر عن رؤساء أهل النار أنهم قالوا لأتباعهم: ﴿لَوْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَهَدَيْنَٰكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢١].

والشُّبَهُ قد ذكرناها في مُخْتَتَمِ مسألةِ خلق الأفعال.

فلما رأىٰ أبو الحسن تَحَكُّمَاتِ أهلِ القَدَرِ وحَجْرِهم علىٰ الله تعالىٰ في أحكامه وأفعاله ـ **قال:** لله تعالىٰ أن يَفْعَلَ ما يشاءُ ويتصرَّفَ في خلقه بما يريدُ ويُكلِّفَهم بما يشاء؛ إظهارًا لقدرته وإبانةً لإلهيَّتِه وسلطانِه؛ إذ لا حَجْرَ عليهِ في مُلْكه، ولا اعتراضَ في حكمه وأمره، و﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾؛ لثبوتِ سُلطانهِ وربوبيَّته، ﴿وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]؛ لأنهم تحت قَهْرِه وسَطْوتِه.

ثم عِلْمُ شيخِنا رحمةُ الله عليه: أن تكليفَ المحال لو قُدِّرَ ورودُه لم يكن تكليفَ اقتضاءٍ وطلبٍ، وإنما هو تكليفُ تعجيزٍ، يكونُ عَلَمًا لحلول العقاب بصاحبه.

والذي يَدُلُّ على صحة ما أقولُه: تَرَدُّدُ مشايخِنا في أن ما جَوَّزَهُ أبو الحسن وأَطْلَقَهُ مِن تجويزِ تكليفِ ما لا يُطَاقُ: هل وَرَدَ به الشرعُ أم لا؟ فقال أكثرُهم: «لم يَرِدْ به الشرعُ»، وصَدَقُوا[1].

فتردُّدُهم في ذلك يفيدُ عِلْمًا قطعيًّا بأنهم لم يعتقدوا أن القولَ بخلق الأعمال وبأن الاستطاعةَ مع الفعل تُوَرِّطُهم في تكليف ما لا يُطاق، ولو اعتقدوا أن ذلك مِن تكليف المحال لَمَا تردَّدُوا فيه، ولقضوا بأن التكليفاتِ كلَّها تكليفُ ما لا يطاق؛ ولهذا قال الأستاذُ أبو إسحاق: «يستحيلُ تكليفُ ما لا يُطاق؛ لاستحالة وجودِ ما يقتضيه التكليفُ مع العجز». وعَزَا هذا المذهبَ إلى كافَّةِ أهل الحقِّ.

والذي يُوضِحُ ما قلناه: أن الذين قالوا: «إنَّه وَرَدَ الشرعُ بتكليف المحال» ذكروا صورةً، كلُّ مَنْ تدبَّرها وتأمَّلَها استيقنَ الضَّرورةَ أن أبا الحسن لم يلتزم تكليفَ ما لا يُطاق في مسألة الاستطاعة ومسألة خَلْقِ الأكساب؛ وذلك أنهم قالوا في تصويره: إن الربَّ سبحانه أَمَرَ أبا جَهْلٍ وأبا لَهَبٍ أن يُؤْمِنَا به ويُصَدِّقاه في جميع أخباره، ومِن جملة أخباره: أنَّهما لا يؤمنان؛ فقد أَمَرَهُما بأن يُصَدِّقاه في أنَّهما لا يُصَدِّقاه، وذلك جمعٌ بين نقيضين.

قال الإمامُ: وفي التمسُّك بهذا نظرٌ؛ فإن المعتزلةَ قطعوا بأن أبا جَهْلٍ لم يكن مأمورًا بتصديقِ الله تعالى بأنه لا يُصَدِّقُهُ، بل إنما يَجِبُ التصديقُ الممكنُ، والذي صَوَّرُوه غيرُ ممكنٍ، بل هو مستحيلٌ؛ لتناقضه[2].

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٠٩: فصار الأكثرون إلى أنه لم يرد به الشرع، وذهب ذاهبون إلى أنه مما يتفق مورده.

(٢) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٦٤).

قلتُ: ومِن هذا القبيلِ: الأمرُ بالجهل بالله تعالىٰ وما في معناه مِن الاعتقادات التي لا تَصِحُّ معرفتُه سبحانه معها، فكلُّ ذلك مستحيلٌ؛ لتناقضه.

❊ **فإن قالوا:** فالأمرُ بخلاف المعلوم يَجِبُ أن يكون مستحيلًا؛ للتناقض.

❊ **قلنا:** سنجيبُ عن هذا بَعْدَ هذه المسألة.

❊ **فإن قالوا:** تكليفُ العاجزِ يُنَاقِضُ الحكمةَ ومقتضَىٰ العقول.

❊ **قلنا:** المَعْنِيُّ بالحكمة علىٰ أصولكم: الجَرْيُ علىٰ مقتضَىٰ العقول، ثم فَسَّرْتُم ذلك بما يستحسنُه أصحابُ الأغراض ويستقبحونه في أوضاعهم وعُرْفِهم، والربُّ تعالىٰ مُنَزَّهٌ عن الأغراض وما تقتضيه، بل هو العَدْلُ في جميع أفعاله.

❊ **فإن قالوا:** الأمرُ بالضدَّين يُنْبِئُ عن طَلَبِ جمعهما، وذلك مستحيلٌ؛ لأنه يتضمَّنُ إرادتَهما، وإرادةُ جَمْعِ الضدين مستحيلةٌ.

❊ **قلنا:** قد أَوْضَحْنَا فيما سَبَقَ: أن الأمرَ بالشيء قد لا يتضمَّنُ إرادتَه، وإن اللهَ سبحانه أَمَرَ الكفَّارَ بالإيمان والإخلاص، ثم قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡ﴾ [المائدة: ٤١]. وأيضًا: فإنا قد بَيَّنَّا: أن الأمرَ بالضدين إنْ وَرَدَ لم يكن أَمْرَ اقتضاءٍ وطلبٍ.

ثم نقولُ: تكليفُ ما لا يطاق مما يلزمُ المعتزلةَ علىٰ أصولهم مِن وجوه:

منها: ما ذكرناه مِن أنَّ حالةَ التكليف لا يُتَصَوَّرُ إمكانُ الفعل، وحالةَ إمكانِ الفعل لا يُتَصَوَّرُ الاقتدارُ.

وأيضًا[1]: فإنه سبحانه كَلَّفَ عبادَه أمورًا مع العلم بأنها لا تكونُ، فلو لم

---

(١) هذا الوجه الثاني.

يَجُزْ تكليفُ العاجز؛ لامتناع الفعل مع العجز، لم يَجُزْ تكليفُ ما عَلِمَ أَنَّهُ لا يكونُ؛ لامتناعِ وقوع ما عَلِمَ أَنَّهُ لا يكونُ.

والعَجَبُ مِن الجُبَّائي وابنهِ؛ حيثُ تَوَقَّفَا في أن ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يكونُ، هل يُطْلَقُ القولُ بأنه مقدورٌ له سبحانه أم لا؟ فأَمْسَكَا عن الجواب، مع القطع منهما بأن ذلك مرادٌ لله تعالىٰ ومأمورٌ به.

❊ **فإن قالوا**: ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يكونُ قد يَصِحُّ كونُه، وهذا القبيل ممكنٌ علىٰ الجملة، والعِلْمُ بأنه لا يكونُ لا يَسْلُبُ إمكانَه.

❊ **قلنا**: كذلك القيامُ ممكنٌ في حَقِّ القاعد، وعَدَمُ القدرةِ عليه في حالِ القعود لا يَنْتَهِضُ مانعًا مِن الأمر به.

والوجهُ الثالثُ: أن علىٰ أصول المعتزلة: القدرةَ الواحدةَ لا تَصْلُحُ لِمِثْلَيْنِ ولا تتعلَّقُ بهما إلا في وقتين، ثم الأمرُ بالصلاة والصوم والحج مُتَوجِّهٌ علىٰ العبد، وقدرتُه لا تتعلَّقُ بجميعه حالةَ تعلُّقِ التكليف به؛ فكذلك لا يمتنعُ تعلُّقُ الأمرِ بالقيام وإن كانت القدرةُ علىٰ القعود غيرَ متعلِّقةٍ به، وليس ذلك مِن تكليف المحال.

❊ **فإن قالوا**: لا يتعلَّقُ التكليفُ بفعل شيء إلا وهو متمكِّنٌ مِن تحصيله في الثاني.

❊ **قلنا**: كذلك نقولُ في مسألتنا، لا يتعلَّقُ به التكليفُ إلا ويتمكَّنُ منه حالةَ الفعل وبقدرةٍ حديثةٍ، والحادثُ مأمورٌ به حالَ حدوثه.

فَصْلٌ

❊ **فإن قيل:** بم علمتُم خروجَ الألوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورةً للبشر ؟

❊ **قلنا:** لو كانت مقدورةً لهم على الجملة ، لاتَّصَفُوا بالعجز عنها إذا لم يقتدروا عليها ؛ إذ المحلُّ لا يخلو عن الشيء وضده.

❊ **فإن قيل:** ما يُؤَمِّنُكم أنهم عاجزون عنها ؟

❊ **قلنا:** لو عجزوا عنها لأحسُّوا عجزَهم ؛ إذ العجزُ مما يُحَسُّ كالعلوم والإرادات ونحوها ؛ والدليلُ عليه: أن العجزَ عَمَّا يجوزُ أن يكون مقدورًا ، يَجِبُ أن يكون مُدْرَكًا عند انتفاء الموانع مِن الإدراك كالغفلات والآفات ، ثم لا يَجِبُ إدراكه لكونه عرضًا ولا لصفةٍ أخرىٰ سوىٰ كونهِ عجزًا ؛ فيلزمُ إدراكُ كلِّ عجز لذلك ، فإذا لم نُدْرِكْ عجزًا عن الألوان ولا اقتدارًا عليها ، قَطَعْنَا بخروجها عن قبيل المقدورات[١].

فلو قال قائلٌ: السَّهْوُ والغفلةُ مِن صفات الحيِّ ، ثم لا يجبُ إدراكها ـ فقد أَجَبْنَا عن ذلك فيما تقدَّمَ[٢].

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٢٨.

(٢) وردت هذه الفقرة في الأصل هكذا: «فإن قيل: السهو والغفلة من صفات الحي ، ثم لا يجبُ إدراكُه لكونه عَرَضًا ولا لصفةٍ سوىٰ كونه عجزًا ؛ فيلزمُ إدراكُ كلِّ عجزٍ لذلك ، فإذا لم نُدْرِك عجزًا عن الألوان ولا اقتدارًا عليها ، قَطَعْنا بخروجها عن قبيل المقدورات ، فلو قال قائلٌ: السَّهْوُ والغفلةُ مِن صفات الحيِّ ، ثم لا يجبُ إدراكها ، فقد أَجَبْنَا عن ذلك فيما تقدَّمَ». ولا يخفىٰ أن في الكلام تكرارًا لما ورد في الفقرة السابقة ، وهو سبق نظر من الناسخ ، ولعل المناسب ما أثبته.

فَصْلٌ

قال الإمامُ ﷺ: ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ مِن الحوادث، فإيقاعُه مقدورٌ له، وتبيينُ ذلك بالمثال: أن إقامةَ الساعة في وقتنا مقدورةٌ لله تعالىٰ، وإن عَلِمَ أنها لا تَقَعُ ناجزةً. واضطرب المتكلِّمُون في هذا الفصل.

قال: ولا يتحصَّلُ[(١)] للاختلاف فيه عندي؛ فإن المَعْنِيَّ بكون خلافِ المعلوم مقدورًا: أنه في نفسه ممكنٌ والقدرةُ في نفسها صالحةٌ له، لا يَقْصُرُ تعلُّقُها عنه حَسَبَ قُصُور تعلُّقِ القدرة الحادثة عن الألوان؛ فهذا معنىٰ كونه مقدورًا. ثم ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ فلا يَقَعُ قَطْعًا.

هذا ما قاله في هذا الكتاب[(٢)].

وضَبْطُ المذهبِ فيه: أن ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه مستحيلٌ كونُه، كاجتماعِ الضدين ووقوعِ المشروط دون شرطه، فهو محالٌ غيرُ ممكنٍ ولا مقدورٍ، ولم يخرج عن قبيل المقدورات (١٩٣/ف) لتعلُّقِ العلم بأنه لا يكونُ، بل لم يكن مقدورًا؛ لتحقُّقِ الاستحالة؛ إذ العقلُ يُحِيلُ[(٣)] وقوعَ ما ذكرناه قبل النظر في علم الله تعالىٰ وتعلُّقِه بمتعلَّقاته، وكلُّ ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يكونُ ولم يكن انتفاؤه لاستحالته في نفسه، فذلك مِمَّا لا يكونُ قطعًا؛ لعلمه بأنه لا يكونُ، ولكنَّ الربَّ سبحانه مقتدرٌ[(٤)] علىٰ تكوينه، وذلك مِثْلُ: إقامةِ الساعة في وقتنا قبل استتمامِ شرائطها، فهذا القبيلُ مقدورٌ لله تعالىٰ.

❊ **وإذا قيل لنا**: الممكناتُ إنما تَتَمَيَّزُ عن المستحيلاتِ بجوازِ وقوعها

---

(١) كذا في الأصل، وفي الإرشاد للجويني ص٢٢٩: ولا محصول.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٢٩.

(٣) في الأصل: «لا يحيل»، و«لا» النافية مثبتة في هامشه، والتصحيح من الغنية للشارح ٩١١/٢.

(٤) في الأصل: مقتدرًا. والمناسب ما أثبته.

وتصوُّرِ وجودها ، فلو قُدِّرَ وقوعُ ما جازَ وقوعُه وعَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ ؛ فكيف يكونُ حكمُه ؟

* **قلنا**: لو وَقَعَ لكان عالِمًا بوقوعه بَدَلَ عِلْمِهِ بعدم وقوعه .

والمُحَصِّلُون[١] **يأبون إطلاقَ البَدَلَ** ؛ إذ لا بَدَلَ للقديم ، والقولُ في ذلك يئولُ إلىٰ التناقش في العبارة ، وأَسْعَدُ القائلين حالًا أرعاهما للحُرْمةِ والأدبِ .

وذَهَبَ الدَّهْمَاءُ مِن المعتزلة إلىٰ مِثْلِ مذهبنا ، هكذا نقله البَلْخِيُّ[٢] والجاحظُ عنهم في كتاب «المقالات» .

وذَهَبَ الجُبَّائِيُّ وابنُه إلىٰ أن خلافَ المعلومِ مقدورٌ .

ثم قالا: لو قيل لنا: كلُّ مقدور جائزُ الوقوع ، فلو وقع ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يقعُ ، فكيف تقديرُ الجواب ؟ فنقولُ: الوَجْهُ الكَفُّ عن الجواب ؛ إذ لو قلنا: «لا يجوزُ وقوعُه» ، كان ذلك إخراجًا له عن قبيل المقدورات ، وإنْ قَدَّرْنَا وقوعَه جَرَّ ذلك إلىٰ انقلابِ كون الباري تعالىٰ عالِمًا بأنه لا يَقَعُ ، وذلك محالٌ ؛ لأن كونَه عالِمًا لا ينقلبُ ، وإذا تقابلت الجهتان في الاستحالة تَعَيَّنَ الإضرابُ عنها والكَفُّ عن الجواب .

والأستاذُ أبو إسحاق رُبَّما يُطْلِقُ لفظَ «الاستحالة» في وقوع ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ ، مع قَطْعِهِ في مجاري كلامه بأن خلافَ المعلومِ مقدورٌ لله تعالىٰ .

وليس بينه وبين الأصحاب خلافٌ في المعنىٰ ؛ إذ اتفق الأصحابُ علىٰ أن ما عَلِمَ اللهُ أنَّه لا يَقَعُ فلا يَقَعُ بل يمتنعُ وقوعُه ، والأستاذُ إنما عَنَىٰ

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩١٢: قال الإمام: . . . .

(٢) هو أبو القاسم الكعبي البلخي المتوفىٰ سنة: ٣١٩ ، وانظر موضع الإحالة في كتابه: «كتاب المقالات» ص٣١٩ .

بالاستحالة: امتناعَ الوقوعِ بمثابةِ المستحيل.

وقد نُقِلَ عن عَبَّادٍ والأَسْوَارِيِّ مِن المعتزلة تَرَدُّدًا في هذه المسألة مِثْلَ تَردُّدِ الجُبَّائي وابنه.

وقد قلنا: لا محصولَ للخلاف في هذه المسألة، وإنما مَآلُ الكلامِ إلىٰ إطلاقِ عباراتٍ والامتناعِ من إطلاقها؛ إذ العِلْمُ لا يَسْلُبُ صفةَ المعلومِ ولا يُخْرِجُهُ عن حقيقته، وإنما هو تابعٌ للمعلوم علىٰ ما هو به، فما كان ممكنًا في نفسه لا ينقلبُ مستحيلًا بتعلُّقِ العلم به علىٰ وَجْهٍ، والقدرةُ الأزليَّةُ صالحةٌ له لا تَتَقَاعَسُ عنه تَقَاعُسَ القدرة الحادثة عن الألوان والأجسام.

ولولا أن الأمرَ كما قلناه لاختلطَ الإمكانُ بالاستحالة، ولم يتميَّز أحدُهما عن الآخر، وما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ فلا يَقَعُ، ولو وَقَعَ مع العلم بأنه لا يَقَعُ لَمَا استقامَ قولُ المُخْبِرِ الصادق: «لا يَقَعُ».

هذا أَصْلُ المذهبِ وقاعدتُه.

ولو عُرِضَت جملةُ هذه المذاهبِ علىٰ هذه القاعدة لم تُخَالفها في المعنىٰ، وإنما كَفَّ الجُبَّائِيُّ وابنُه عن الجواب رعايةً للأدب علىٰ زعمهما؛ لأنهما أَنْكَرَا منه[1] قولَنا: «لو وَقَعَ ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ لكان عالِمًا بوقوعه»، ونحن لم نُرِدْ بهذا القولِ تجويزَ انقلابِ العلم، وإنما قَدَّرْنَا ثبوتَ العلم أزلًا كذلك، ولا بُعْدَ في التقدير؛ فإن القرآنَ وَرَدَ بمثل هذه التقديرات، كما سنذكره في مسألة البَدَلِ.

والأستاذُ إنما أَطْلَقَ لفظَ «الاستحالة»؛ إنكارًا لهذا التقدير، ويقولُ: ما

(١) في الغنية للشارح ٢/٩١٢: منا.

عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ فلا يَقَعُ أصلًا ، ونحن إنما نُطْلِقُ ما نُطْلِقُهُ تقديرًا لفظيًّا ؛ دَفْعًا لسؤال السائل.

وأصحابُنا يستدلون علىٰ تجويزِ خلاف المعلوم وتجويزِ تقديره بقوله عَزَّ مِن قائل في صفة الكُفَّار حين يسألون الرجعةَ إلىٰ الدنيا: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨] ، وبقوله تعالىٰ في صفةِ قتلىٰ أُحُدٍ: ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

قلتُ: ولا حاجةَ بالاستشهاد بالآيات في تقدير: «ما لو كان كيف كان يكونُ» ؛ فإن ما يجري مِن الناس من الزَّلات والمعاصي والعثرات: إما بينهم وبين الله تعالىٰ ، وإما بينهم وبين أمثالهم من الناس ، فإن ذلك مما قضاه اللهُ تعالىٰ وقَدَّرَهُ وعَلِمَهُ وكَتَبَهُ عليهم ، وإنما يجري علىٰ مقتضىٰ عِلْمِه وخَبَرِه ، ثم حَسُنَ منه سبحانه ومِن غيره توبيخُهم علىٰ ذلك ، والحكمُ بأنهم لو لم يفعلوا ذلك وفعلوا ما هو الطَّاعةُ لكان خيرًا لهم ولأُثيبوا[1] عليه ، ولولا أن تَرْكَ ذلك وفِعْلَ خلافِه مِن الممكنات ، لَمَا حَسُنَ التوبيخُ والذَّمُّ علىٰ أمرٍ يمتنعُ وقوعُه.

وهذا يَطَّرِدُ أيضًا في توبيخِ الناس وتقريعِ بعضهم لبعضٍ ، وقولِهم: لِمَ فَعَلْتَ ؟ وهَلَّا فَعَلتَ خلافَه!! ولو فَعَلْتَ غيرَ ذلك لاستوجبتَ الثناءَ ولربحتَ وما خسرتَ ، ولو سَلَكْتَ غيرَ هذا الطريقَ لأَمِنْتَ مِن اللصوص. مع القطع بأن جميعَ ما جرىٰ عليهم صوابًا كان أو خطأً ، فإنما هو بتقدير اللهِ ﷻ وقضائه ، والمَقْضِيُّ كائنٌ لا سبيلَ إلىٰ رَدِّه ، ولو كان خلافُ ما جرىٰ عليهم مِن المستحيلات ، لَمَا حَسُنَ منهم التقريعُ ، ولبَطَلَ: عسىٰ ولعلَّ وليت في كلام الناس.

وضَبْطُ المذهبِ في هذا: أن كلَّ ما يجري علىٰ الناس مما يستوجبون

---

(١) في الأصل: ولأتموا. والمناسب ما أثبته.

عليه التوبيخَ: إما مِن الشارع أو مِن الناس بعضِهم لبعض، فإنما ذلك واقعٌ على حَسَبِ ما عَلِمَ اللهُ تعالى وقَدَّرَهُ، فإنه لا بد مِن وقوعه، ثم يَحْسُنُ مِن الله تعالى مع هذا التقديرِ الأمرُ والنهيُ بخلافه والذَّمُّ والعقابُ على ارتكابه، ويَحْسُنُ مِنَّا تأديبُ مرتكبه وإساءةُ القول فيه. ثم اللهُ سبحانه لا يعاقبُ أحدًا على المعلوم دون وقوعه وفِعْلِ صاحبه إياه.

قال الإمامُ: والذي استقرَّ عليه جوابُ الجُبَّائي وابنِه: أن المحالاتِ يستحيلُ وقوعُها في أنفسها، وأن الجائزاتِ التي عَلِمَ أنها لا تَقَعُ لا يمتنعُ وقوعُها في أنفسها.

❊ **فإن قيل**: ما الفَرْقُ بين الصحة والجواز؟

❊ **قيل**: قَوْلُ القائلِ: «يجوزُ» يحتملُ معنيين:

أحدُهما: الإباحةُ.

والثاني: الشَّكُّ[1] والتردُّدُ.

فإذا قال القائلُ: «يجوزُ أن يَقْدُمَ زيدٌ غدًا»، كان تَشَكُّكًا منه في قدومه.

قال: وللجوازِ معنىً ثالثٌ، وهو أن يُرادَ به الصحةُ المناقضةُ للاستحالة[2].

مَسْأَلَةٌ
في البَدَلِ عن الموجود والماضي وذِكْرِ الاختلافِ فيه

اعلم أن المعتزلةَ أنكروا صَحَّةَ البَدَلِ عن الموجود، وأحالوا إطلاقَها.

ولا يمتنعُ عندنا إطلاقُها.

---

(١) في الأصل: «والشك». ولا وجه للواو هنا.

(٢) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ١٦٦).

والخلافُ لا يرجعُ إلىٰ معنًى.

وتصويرُ المسألة: أنه إذا اتصل الأمرُ بالمخاطَب على التضييق، فتَرَكَ امتثالَه وفَعَلَ ضِدَّه؛ فهو مأمورٌ ـ مع تركه للمأمور به ـ بالمأمور به بَدَلًا مِن تركه.

والمقصودُ مِن الفصل: أن يُعْلَمَ أنه إذا وَقَعَ الشيءُ صَحَّ تقديرُ ضِدِّه في وقت وقوعه بَدَلًا منه، بأن لا يَتَقَدَّرَ وقوعُه ويَتَقَدَّرَ وقوعُ البَدَلِ المُقَدَّرِ، فهذا البَدَلُ علىٰ هذا الوجه صحيحٌ تقديرُه، ولا يُعَدُّ محالًا، وهذا مذهبُ النجَّار.

وإذا سُئِلْنَا عن تقدير وقوع القيام مع استمرار ضِدِّهِ، لأَحَلْنَاهُ[1] ولم نَتَمَارَ فيه؛ لاستحالة اجتماع الضدين، وإذا قلنا للمعتزلة: لو لم يكن القعودُ هل كان يجوزُ ويَصِحُّ وقوعُ القيام؟ لم ينكروا ذلك؛ فثبت أن النزاعَ يئولُ إلىٰ لفظٍ؛ لأنَّا نقولُ: وإنْ تَحَقَّقَ القعودُ فيَحْسُنُ إطلاقُ لفظ «التقدير» في انتفائه ووجود بدله، وهم يأبون هذه العبارةَ.

فنقولُ: جوازُ الإطلاق علىٰ حَسَبِ ما ذكرناه يُتَلَقَّىٰ مِن نص الكتاب وإجماع الأُمَّة، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [المائدة: ٦٦]، أو: ﴿لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾ [المائدة: ٦٥]، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا﴾ [النساء: ٦٦]، وأخبر تعالىٰ عن أهل النار أنهم يقولون: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، ومَنْ تَتَبَّعَ ذلك أَلْفَىٰ مِن هذه الإطلاقات ما لا يُحْصَىٰ كثرةً.

وقد أجمع علماءُ الأُمَّة علىٰ أن الكافرَ في حال كفره تاركٌ للإيمان

---

(١) في الأصل: أجزناه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/ ٩١٥.

المأمور به، وإنما يَسُوغُ ذلك التركُ عند جواز تقدير البدل.

ثم نقولُ للمخالفين: ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يكونُ؛ هل يجوزُ إطلاقُ اللفظ في تقديره أم لا؟ فإن منعوا ذلك فقد راغموا الكتابَ والسنةَ وإجماعَ الأمة، وقد قال سبحانه: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، وقال تعالىٰ: ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ (١٩٤/ف) إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، والناسُ يقولون: «لو أَمَدَّ اللهُ في عُمُرِ فلانٍ لأتمَّ هذا البناءَ»، وأمثالُ هذه اللفظة يَكْثُرُ إطلاقُها من الأئمة.

ومَنْ عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يُؤْمِنُ فقد كَلَّفَهُ الإيمانَ، ولولا إمكانُ الإيمانِ لَمَا صَحَّ تكليفُه به وإرادتُه عند الخصوم، ثم كلُّ ممكنٍ يَحْسُنُ فيه التعبيرُ عن تقديره.

وإذا ثبت ذلك قلنا: خلافُ المعلومِ لا يَقَعُ أصلًا، وساغَ تقديرُ وقوعِه لفظًا، فما المانعُ[1] مِن مِثْلِ ذلك في تقدير البدل عن الموجود؟! وهذا ما لا فَصْلَ فيه؛ فإذا ساغَ أن يقال: «ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ فإذا وَقَعَ كان عالِمًا بوقوعه»؛ فكذلك يجوزُ أن يقال: «يجوزُ وقوعُ الإيمان في حال الكفر بَدَلًا عن الكفر».

وإذا أَلْزَمُونا تقديرَ البدل عن الماضي، فقد جَبَنَ بعضُ أصحابنا عن تسويغه، والوَجْهُ التزامُه؛ فإنَّا قد قَرَّرْنَا أَنَّا لا نَعْنِي بتجويز البدل: تحقُّقَ الوقوع، ولكنَّا نُطْلِقُ ذلك عبارةً ونُطْقًا، وقد أخبرَ اللهُ سبحانه عن الكافر أنه يقولُ: ﴿يَٰوَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٨]، و﴿يَٰلَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٧].

(١) في الأصل: المتابع. والمناسب ما أثبته.

وإنْ عادَ الجُبَّائي وابنُه إلىٰ رَوَغانهما في أن ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ ؛ فكيف يكونُ حكمه؟ وهل يجوزُ تقديرُ وقوعه؟ وإمساكِهما عن الجواب بالإثبات والنفي ـ **فلا يُنَجِّيهما** الكَفُّ والسكوتُ عن الجواب ؛ فإنَّا نُعارِضُهم بمثل هذا في مسألتنا ، ونقولُ: إذا وَقَعَ الكفرُ وجازَ وقوعُ الإيمان في وقته بَدَلًا منه ، فلو وَقَعَ وسُئِلْنَا عن استمرار الكفر أو انتفائه ، فلا نجيبُ بنفي ولا إثبات ، ونُؤْثِرُ الوقوفَ ؛ فلا يجدون إلىٰ دفع هذه المعارضةِ سبيلًا .



بَابٌ
في الرَّدِّ على القائلين بالتَّوَلُّدِ

أَجْمَعَ أهلُ الحَقِّ على أن كلَّ حادثٍ واقعٌ بالقدرة القديمة، والقدرةَ الحادثةَ لا تؤثِّرُ في إيجاد الذَّوات، ولا يتوقَّفُ حدوثُ حادثٍ بالقدرة على تقديرِ سببٍ يتقدَّمُ وقوعُه على وقوعه، بل كلُّ حادثٍ يَقَعُ بالقدرة الأزليَّةِ من غير وسائط. ثم القدرةُ الحادثةُ إنما تتعلَّقُ بالمقدور في محلِّها، ولا تتعلَّقُ بما باينَ محلَّها.

وأَطبَقتِ المعتزلةُ ومَنْ تابعَهم مِن أهل الأهواء على القول بالتولُّد، خَلا النَّظَّامَ؛ فإنه لا يقولُ بالتولُّد على الوجه الذي قالوه.

وأَصْلُ المعتزلةِ: أن مَن اعتمدَ على ثقيلٍ فَدَهْوَرَهُ[1]، فالحركاتُ القائمةُ[2] بذلك الثقيلِ متولِّدةٌ مِن السَّببِ الصَّادر عن الدافع للثقيل، وهم مجمعون على اختلاف مذاهبهم على أن المتولِّداتِ أفعالٌ لفاعلِ الأسباب.

ثم المتولِّدُ قد يَقَعُ مُبايِنًا لمحلِّ القدرة، كالاندفاع في المدفوع، والألمِ في المضروب، وتفرُّقِ الأجزاء في المقطوع والمفصول، وقد يَقَعُ في محلِّ القدرة، كالعِلْمِ النظري فإنه مُتَولِّدٌ عن النظر عندهم في محلِّه؛ فالمتولِّدُ عندهم: «كلُّ فعلٍ وَلَّدَهُ فاعلُه بفعلٍ له»، وفيه تمييزٌ للمتولِّد عن المقدور المباشَر بالقدرة؛ فإنه غيرُ واقعٍ بفعلٍ لفاعله؛ إذ المباشَرُ يَقَعُ بالقدرة، وليست

(١) أي: أسقطه من أعلى إلى أسفل، مأخوذ من «تدهور الرمل» إذا انهال وسقط أكثره.
(٢) في الأصل: الدائمة. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩١٧.

القدرةُ فِعْلًا للقادر بها.

ثم جماهيرُهم طَرَدُوا أصلَهم في القول بالتولُّدِ: فيما يتأتَّى الكَفُّ عن بعضه مع ثبوت بعضه، وفيما لا يتأتَّى ذلك فيه.

وذَهَبَ ضِرارٌ وحَفْصٌ الفَرْدُ إلى أن ما يَقَعُ مُبَاينًا لمحلِّ القدرة على قَدْرِ اختيارِ المسبِّب فهو مِن فعله، كالقَطْعِ والفَصْلِ والذَّبْحِ ونحوها، وكلُّ قبيلٍ لا يتوقَّفُ مَبْلَغُهُ على قَدْرِ اختيار القادر فليس مِن فعله، كالاندفاع في الثقيل والألم في المضروب. والباقون طَرَدُوا القولَ في القبيلين.

ثم القائلون بالتولُّدِ مُجْمِعُون على أن الأفعالَ المتولِّدَةَ فِعْلٌ لفاعلِ أسبابها.

وذهبَ ثُمَامَةُ بن أَشْرَسَ إلى أنها حوادثُ لا مُحْدِثَ لها؛ فلا سبيلَ إلى إضافتها إلى فاعلٍ لها.

وذهبَ مَعْمَرٌ إلى أن جميعَ الأعراض واقعةٌ بِطِباعِ الأجسام، واستثنى مِن جملتها الإرادةَ، وزعم: أنها واقعةٌ فعلًا للجسم، وما عَدَاها فإنما تقتضيه طبائعُ الأجسام. وقد يُضَافُ هذا المذهبُ إلى ثُمامة، ولكنَّ الأشهرَ مِن مذهبه تخصيصُ هذا القول في الأفعال المتولِّدة[1].

وذهبَ النَّظَّامُ إلى أن الأفعالَ المتولِّدَةَ تُضَافُ إلى الله تعالى، ولا تُضَافُ إلى فاعلِ أسبابها. ثم إنه لم يُضِفْ هذه المتولِّدات إلى الباري تعالى على معنى أنه فاعلٌ لها بكونه قادرًا، ولكنَّه قال: «خَلَقَ اللهُ تعالى هذه الأجسامَ على خصائصَ وطبائعَ تقتضِي حدوثَ الحوادث المُعْتَوِرَةِ على الأجسام، وكان

(١) في الأصل: المتولد. وما أثبته هو المناسب.

الربُّ سبحانه فاعلَ الحوادث، على معنى: أنه فاعلُ الأجسام على طبائعها»[١]، وهذا مذهبُ طوائف من الفلاسفة.

ومِمَّا يَجِبُ الإحاطةُ به مِن مذهب القائلين بالتولُّد: أنهم قالوا: المتولِّدُ فِعْلٌ لفاعلِ السَّبب، والمتولِّدُ واقعٌ مقدورًا بتوسُّطِ السبب؛ فَسَمَّوْهُ مقدورًا واعتقدوه كذلك، ولكنَّهم قالوا: إنه غيرُ مباشَرٍ بالقدرة.

ويُؤْثَرُ عن عَبَّادٍ الصَّيْمَرِيِّ أنه قال: إنما المقدورُ هو السَّببُ المولِّدُ، والمتولِّدُ واقعٌ بالسبب غيرُ مقدور، وإنما كان فِعْلًا لفاعلِ السَّبب؛ مِن حيثُ كان السَّببُ فِعْلَهُ.

وهذا وإن كان لازمًا لهم، فمعظمُهم ينكرونه.

ثم اختلفت مذاهبُ الصَّائرين إلى أن المتولِّدَ مقدورٌ:

فقال الأكثرون منهم: إنما يَتَّصِفُ المتولِّدُ بكونه مقدورًا قبل وقوع السَّبب المولِّد، فإذا وقع السَّببُ انقطع تعلُّقُ القدرة عن المتولِّدِ وإن كان معدومًا بَعْدُ.

وذهبَ طوائفُ منهم إلى أن المسبَّبَ المتولِّد يبقى مقدورًا إلى وقوعه، ووقوعُ سببِه لا يُخرِجُهُ عن كونه مقدورًا.

وتعويلُهم على الطريقة الأولى.

ومِمَّا عَظُمَ فيه اختلافُهم: أنه هل يجوزُ أن يَقَعَ فِعْلٌ مِن أفعال الله تعالى متولِّدًا عن سببٍ مقدورًا؟

---

(١) في الغنية للشارح ٩١٩/٢: على طبائع تقتضي ذلك.

فصار الأكثرون منهم إلىٰ امتناعِ ذلك، والحكمِ بأن جميعَ أفعالِ الله تعالىٰ تَقَعُ مقدورةً له مِن غير توسُّطِ سببٍ.

وصار معظمُ المُتَحَذِّقين منهم إلىٰ أن أفعالَ الباري تعالىٰ قد تَقَعُ متولِّدةً عن أسبابٍ يُنْشِئُها اقتدارًا.

والذي يَسْتَمِرُّ علىٰ أصولهم ذلك.

واتفقوا علىٰ أن الجواهرَ لا يجوزُ أن تَقَعَ متولِّدةً عن سببٍ مِن الأسباب، ويَتَعَيَّنُ وقوعُها؛ بكون الإله قادرًا، وإنما اختلافُهم في الأعراض.

ثم الذين أثبتوا لله تعالىٰ أفعالًا متولِّدةً عن أسبابٍ؛ **اختلفوا في** أَنَّهُ هل يجوزُ وقوعُ أمثالِ المتولِّدات مِن الأسباب دونها مقدورةً له سبحانه مِن غير وسائط الأسباب؟

فجوَّزه بعضُهم.

ومنعه آخرون، وقالوا[1]: إنَّ ما يَقَعُ متولِّدًا عن سببٍ لا يجوزُ وقوعُه دونه.

واتفقوا علىٰ أن المتولِّداتِ لا تَقَعُ مقدورةً لنا مِن غير وسائط الأسباب.

ثم مَنْ زَعَمَ منهم أن المتولِّدَ يخرجُ عن كونه مقدورًا بوقوع السَّبب؛ **اختلفوا** في مثل ذلك في حكم الإله سبحانه:

فقال قائلون: إن المتولِّدَ وإنْ خرج عن كونه مقدورًا في حقوقنا عند وقوع السبب، فإنه لا يخرجُ عن كونه مقدورًا لله تعالىٰ إذا خرج فعلًا له سبحانه. وهؤلاء زعموا: أن الربَّ تعالىٰ يخالفُ العبدَ في هذه الصفة؛ إذ العبدُ

---

(١) في الأصل: وقال. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٢١.

لا يتمكَّنُ مِن دَرْءِ[١] المسبَّب بعد وجود السَّبب، والربُّ سبحانه موصوفٌ بالاقتدار على دفع المسبَّبات وإنْ وُجِدَتْ أسبابُها.

وقال بعضُهم: حُكْمُ الإله سبحانه في ذلك بمثابةِ حُكْمِ العباد.

فَصْلٌ

الأسبابُ المولِّدةُ عند أبي هاشم أربعةٌ: منها: الاعتمادُ، ومِن مذهب **الجُبَّائي**: أن المولِّدَ الحركةُ دون الاعتماد، ومنها: المجاورةُ المولِّدةُ للتأليف، ومنها: النظرُ المولِّدُ للعلم، ومنها: الوَهْيُ المولِّدُ للآلام، ثم قالوا: هي[٢] عبارةٌ عن تَهَدُّمِ البناء المتهيِّئ لقبول الحياة وعن تفرُّقِ الأجزاء.

وذهب بعضُهم إلى أن الإرادةَ تُوَلِّدُ أفعالَ القلوب من الاعتقادات والعلوم ونحوها. وهذا على قولهم: إن الإرادةَ تُوجِبُ المرادَ إذا كانت قَصْداً إليه.

فأما مذاهبُهم في المتولِّدات:

فصار معظمُهم إلى أن المتولِّدَ: اعتمادٌ وحركةٌ وسكونٌ وعلومٌ وتأليفٌ ووَهْيٌ والألمُ، ثم منها ما يُوَلِّدُ ويتولَّدُ، كالاعتمادِ الذي يُوَلِّدُ الاعتمادَ أو الحركةَ ويُوَلِّدُه الاعتمادُ، والوَهْيِ يُوَلِّدُه الاعتمادُ وهو يُوَلِّدُ الألمَ. والعِلْمُ يتولَّدُ ولا يُوَلِّدُ، والنَّظَرُ يُوَلِّدُ ولا يتولَّدُ، وكذلك المجاورةُ.

وصار بعضُهم إلى أن الألوانَ قد تَقَعُ متولِّدةً عن أسباب مقدورة للعباد. وجَوَّزَ هؤلاء توليدَ العلم في قلب الغير بالإفهام والتبيين. وهذا مذهبٌ

(١) في الأصل: رداء. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٢١.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٩٢٢: الوهى.

مُسْتَهْجَنٌ عند مُتَحَذِّقِيهم.

واتفقوا على أن الإرادةَ لا تَقَعُ متولِّدةً أصلًا، وصار بعضُهم إلى أن أفعالَ القلوب يجوزُ أن تَقَعَ متولِّدةً سوى الإرادة، واستثنى بعضُهم مع الإرادة الفِكْرَ والرَّوِيَّةَ، ومعظمُهم خَصَّصُوا ذلك بالعلم فقط.

واتفقوا على أن الأصواتَ لا تَقَعُ مِن أفعال العباد إلا متولِّدةً، وإنما تَقَعُ مباشَرةً؛ (١٩٥/ف) بكون القديم سبحانه قادرًا.

وذهب معظمُهم إلى أن الموتَ لا يَقَعُ متولِّدًا مِن أفعال العباد، وإنما يَقَعُ مباشَرًا؛ بكون الإله تعالى قادرًا.

وذهب الجُبَّائي إلى أن الموتَ إذا تَرَتَّبَ على الجروح المتولِّدة والآلام فهو فِعْلٌ لفاعلِ الآلام.

قال الإمامُ: والذي ذكره وإن كان عظيمًا في الدين؛ فهو طَرْدٌ لقياس مذهبهم في التولد.

ومِن مذهبِهم: أن مَنْ رمى سهمًا، ثم اخترمته المنيَّةُ قبل بلوغ السهم المرمي؛ فأصابه بعد موت الرَّامي، فتفرُّقُ الأجزاءِ والآلامُ والسِّراياتُ[١] والوَهْيُ كلُّ ذلك مضافٌ إليه فعلًا؛ فالتزموا كونَ الميِّت فاعلًا.

وقد حَكَيْنا عن مذهب الدَّهماء منهم: أنه لا تولُّدَ في أفعال الله تعالى، وأن جميعَ أفعاله مقدورةٌ مِن غير وسائط الأسباب.

---

(١) جمع سراية، والمراد به: أن يتجاوز أثرُ الجرح محلَّه، قال الفيومي: وقول الفقهاء: «سرى الجرح إلى النفس» معناه: دام ألمه حتى حدث منه الموت، و«قطع كفه فسرى إلى ساعده» أي: تعدى أثر الجرح. انظر: المصباح المنير ص١٠٥.

وذهب ابن الجُبَّائي وشيعتُه إلىٰ خلاف ذلك، ثم اختلف جوابُه:

فقال مَرَّةً: ما يَقَعُ متولِّدًا من أفعال الإله سبحانه يستحيلُ وقوعُه غيرَ متولِّد.

وقال مَرَّةً: لا يمتنعُ وقوعُ المتولِّد مِن أفعاله غيرَ متولِّدٍ.

فأما أدلةُ أهلِ الحق علىٰ إبطال التولُّد والقولِ به:

قال الإمامُ: معظمُ ما تمسَّكَ به أئمتُنا يتعلَّقُ بمناقضات القائلين بالتولُّدِ والاستدلالِ بما وافقوا عليه علىٰ ما خالفوا فيه، والأَوْلَىٰ أن نذكرَ الممكنَ في إبطال التولُّدِ أَوَّلًا مِن غيرِ تمسُّكٍ بمناقضةٍ، ثم نذكرَ بعده بعضَ مناقضاتهم.

فنقولُ: كلُّ دلالةٍ دَلَّتْ علىٰ أن القديمَ سبحانه منفردٌ باختراعِ جميع المخترعات وأنه لا نهايةَ لمقدوراته؛ فذلك يَدُلُّ علىٰ إبطال التولُّدِ والقولِ به؛ فإن الأفعالَ المتولِّدَةَ حوادثُ مفتقرةٌ إلىٰ مُحْدِثٍ علىٰ أصول المعتزلة، فإذا أَوْضَحْنَا أن اللهَ تعالىٰ مُوجِدُها؛ فقد نَقَضْنَا أصولَهم. ولا يبقىٰ علينا إلا الرَّدُّ علىٰ ثُمَامةَ ومَعْمَرٍ في مصيرهما إلىٰ أن المتولِّداتِ لا فاعلَ لها[1].

❊ **فإن قيل**: إنْ سُلِّمَ لكم تفرُّدُ الباري سبحانه بالإبداع، فما دليلُكم علىٰ أن الأفعالَ المباينةَ لمحلِّ القدرة الحادثة لا تَقَعُ مقدورةً بالقدرة الحادثة مكتسبةً[2]؟

❊ **قلنا**: هذه الطِّلْبَةُ تَخَصُّنَا، ولا رَوْحَ للمعتزلة فيها؛ إذ لا معنىٰ لتعلُّقِ القدرة بالمقدور عندهم إلا علىٰ وجه الإحداث، وإذا أُوضِحَ عليهم كونُ المتولِّداتِ عندهم مختَرَعةٌ لله سبحانه، فقد انتقضَ أصلُهم.

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٢٠٤).

(٢) في الغنية للشارح ٢/٩٢٣: فما دليلكم علىٰ أن القُدَر الحادثة لا يتعدىٰ مقدورها محلها؟

ثم نقولُ: كلُّ ما دَلَّ على خروج الجواهر والألوان عن كونها مقدورةً للعباد هو دليلٌ على خروج ما يُبَايِنُ محلَّ القدرة عن كونه مقدورًا لهم؛ فنقولُ[١]: لو تعلَّقت قدرةٌ بالأعراض المباينة، جاز أن تتعلَّقَ بالجواهر؛ الدليلُ عليه: قدرةُ الإله سبحانه[٢]، فما به يمنعون جوازَ تعلُّقِها بالجوهر، به نمنعُ جوازَ تعلُّقِها بما هو بائنٌ عن محلِّ تلك القدرة.

ومِمَّا نتمسَّكُ به: أن نقول: إن الذي وصفوه بكونه متولِّدًا لا يخلو: إما أن يكونَ مقدورًا [أو غيرَ مقدور][٣]، فإن كان مقدورًا كان باطلًا من وجهين:

أحدُهما: أن السَّببَ على زعمهم مُوجِبٌ للمسبَّب عند تقدير ارتفاع الموانع، فإذا كان المسبَّبُ واجبًا عند وجود السبب أو بعده؛ فينبغي أن يَسْتَقِلَّ بوجوده[٤] ويَسْتَغنِيَ عن تأثير القدرة فيه. ولو تَخَيَّلْنَا اعتقادَ مذهب التولُّد، وخَطَرَ لنا وجودُ السَّبب وارتفاعُ الموانع، واعتقدنا مع ذلك انتفاءَ القدرةِ أصلًا ـ فَيُوجَدُ المسبَّبُ مع وجود السَّبب[٥]؛ جَرْيًا على ما قَدَّرناه من الاعتقادات.

والوَجْهُ الثاني: أن المسبَّبَ إذا كان مقدورًا، لَتُصُوِّرَ وقوعُه دون توسُّطِ السَّبب؛ والدليلُ عليه: أنه لَمَّا وَقَعَ مقدورًا للباري سبحانه إذا لم يتسبَّب العبدُ إليه، فإنه يَقَعُ مقدورًا له مِن غيرِ افتقارٍ إلى توسُّطِ سببٍ.

---

(١) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٩٢٤: ثم نقول.

(٢) زاد الشارح في الغنية ٢/٩٢٤: فإنه لما كان قادرًا على بعض الأشياء، وجب كونه قادرًا على جميعها.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٢٤.

(٤) في الغنية للشارح ٢/٩٢٤: «بوجوبه». وكذا في الإرشاد للجويني ص٢٣١.

(٥) في نهاية المرام لضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح ص١٥٦: لقطعنا بوجود المسبب مرتبًا على وجود السبب؛ ...

❊ **فإن قالوا:** الباري سبحانه قادرٌ لنفسه، والعبدُ قادرٌ بالقدرة، والقادرُ بالنَّفْسِ يُخالِفُ القادرَ بالقدرة؛ ولذلك يُوصَفُ بالاقتدار على أجناسٍ لا يَقْدِرُ عليها القادرُ بالقدرة.

❊ **قلنا:** هذا لا تحصيلَ له؛ فإن القدرةَ عندكم لا تُؤَثِّرُ في إيقاع المقدور شاهدًا، وإنما المُوقِعُ للفعل كونُ القادرِ قادرًا. ثم هذا الحكمُ يُعَلَّلُ بالقدرة شاهدًا، وهو غائبًا غيرُ مُعَلَّلٍ؛ لوجوبه وامتناعِ تعليل الواجب عندكم؛ ولذلك زعمتُم أن أثرَ كون القادر[1] شاهدًا وغائبًا الاختراعُ، وقضيتُم باختصاص العبد بمقدوراتٍ لا تتناهى؛ فلا يُغْنيكم بعد ذلك مناقضتُكم أصلَكم في الحكم بخروج بعض الأجناس عن مقدورات العباد.

وأنتم مُطَالَبون في ذلك بما أنكرتموه، فلن ينفعَكم الاسترواحُ إلى القواعد الفاسدة، والطِّلْبَةُ عليكم مُتَوَجِّهَةٌ في التسوية بين الشاهد والغائب في حكم المقدورات.

فإذا بَطَلَ بما ذكرناه كونُ المتولِّد مقدورًا للعبد، وهذا القسمُ الذي اعتنينا بإبطاله مذهبُ كافَّة المعتزلة؛ فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكمُ بكون المتولِّد غيرَ مقدور، وإنْ قَضَى بذلك قاضٍ كان مُصَرِّحًا بأنه ليس فِعْلًا لفاعل السبب؛ فإن شَرْطَ الفعل أن يكونَ مقدورًا للفاعل، فإذا جازَ وجودُ فِعْلٍ لا فاعلَ له، جازَ أيضًا المصيرُ إلى أن ما نَعْلَمُه مِن جواهر العالم وأعراضه ليست فِعْلًا لله تعالى، ولكنَّها واقعةٌ عن سببٍ مقدورٍ مُوجِبٍ لِمَا عداه، وذلك خروجٌ عن الدين.

ومِمَّا يُوضِّحُ هذه الطريقةَ: أن نقول: إذا وَقَعَ المتولِّدُ بعقب السَّبب المولِّد على زعمكم، فلا يخلو: إما أن تقولوا: إن المتولِّدَ حَدَثَ بالسَّبب دون

---

(١) في الإرشاد للجويني ص٢٣٢: كون القادر قادرًا.

القدرة، أو بالقدرة دون السبب، أو بهما جميعًا، فإن قلتُم: «إنه حَدَثَ بالقدرة»، كان مُحالًا مِن أَوْجُهٍ، أقربُها: أن السَّببَ علىٰ زعمكم يُوجِبُ المسبَّبَ عند ارتفاع الموانع، وقد عَدَّ الكَعْبِيُّ الأسبابَ مِن العِلَل، فلو كانت القدرةُ تقتضي لنفسها حدوثَ المتولِّد، لَمَا كان السَّببُ مُوجِبًا، ولَبَطَلَ إيجابُه كما قرَّرناه.

ولو ذهبنا إلىٰ اعتقادِ التوليد أو تخيَّلنا وجودَ السببِ، وذَهَلْنَا عن تعلُّقِ القدرة به أو نَفَيْنَا القدرةَ علىٰ السبب أَصْلًا، لكان مُوجِبًا مُسَبَّبه مُولِّدًا له، وهذا يُفْضِي إلىٰ القطع بأن السببَ يَسْتَقِلُّ بإيجاب المسبَّب مِن غير تعرُّضٍ لتعلُّقِ القدرة به، ثم المسبَّبُ الذي قَدَّرْنَا تخيُّلَهُ غيرَ مقدورٍ بمثابة السَّبب الذي تخيَّلْنَاهُ ونعتقدُه مقدورًا؛ فاستبان بذلك أن القدرةَ لا تَسْتَقِلُّ بإيقاع المتولِّد.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أن المتولِّدَ لو كان يَقَعُ بالقدرة لوقعَ دون السَّبب؛ فإن السَّببَ ليس بشرطٍ لوقوع جِنْسِ المتولِّد وليس بشرطٍ لثبوت القدرة. ويستحيلُ أيضًا أن يُقَدَّرَ عَدَمُ السببِ مانعًا؛ فإن المانعَ مِن المقدور ضِدٌّ للمقدور دون القادر[1]. وعدمُ الاعتماد ليس بِضِدٍّ لاندفاع الثقيل؛ فإن العدمَ لا يُضَادُّ شيئًا.

وإذا بَطَلَتْ هذه الأقسامُ لم يَبْقَ ـ مع القطع بأن المتولِّدَ لا يَقَعُ مِن غيرِ سببٍ ـ إلا القضاءُ بأنه غيرُ مقدور.

وإنْ زَعَمَ المخالِفُ أن المتولِّدَ حدثَ بالسَّببِ دون القدرة، فَسَنُبْطِلُهُ في فَصْلٍ مُفْرَدٍ علىٰ الطَّبائعيِّين وعلىٰ ثُمامة.

وعلىٰ أنه لو صَحَّ إيجابُ السَّببِ المسبَّبَ، لأوجبه في الحالة الأولىٰ؛

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٢٥: القدرة.

فإنه إنما يُوجِبُ ما يُوجِبُهُ لنفسه، كما قلنا في العِلَّةِ الموجِبة معلولَها، ولو ساغَ ثبوتُ المُوجِبِ دون المُوجَبِ في حالٍ، لم يَبْعُدْ تقديرُ ذلك على الاستمرار في كل حالٍ؛ والدليلُ عليه: أن الكَوْنَ لَمَّا لم يكن مُوجِبًا للحكم الذي يُوجِبُهُ العِلْمُ في حالٍ لم يُوجِبْهُ في كلِّ حالٍ؛ إذ الأوقاتُ لا أَثَرَ لها في اقتضاء الموجِبات؛ والذي يُقَرِّرُ ما قلناه: أن السَّببَ قد يُعْدَمُ ويَعْقُبُهُ المسبَّبُ، فأيُّ أثرٍ لتقدُّمِه على الموجَب وهو مُنْتَفٍ عند ثبوته؟!

وإذا فَرَضْنَا الكلامَ في الأسبابِ المقارنة لمسبَّباتها فنقولُ: لو كان مُقْتَضِيًا وجودَ المسبَّب، لاقتضاه على كلِّ حالٍ، سواءٌ قُدِّرَ مانعٌ مِن وجودِ المسبَّبِ أو لم يُقَدَّر، ولَمَّا تُصُوِّرَت الموانعُ مِن وجود المسبَّبات مع وجود الأسباب؛ تَبَيَّنَ أنها لا تُوجِبُها في حالٍ.

والذي يُحَقِّقُ ذلك ويُوَضِّحُه: أن العِلَّةَ لَمَّا كانت مُوجِبَةً معلولَها، لم يَجُزْ تقديرُها من غير ثبوت المعلول، وكلُّ ما يَدُلُّ على أن ما لا يَطَّرِدُ ولا ينعكسُ لا يكونُ عِلَّةً مُوجِبَةً، فهو دالٌّ على أن السَّببَ لا يُوجِبُ المسبَّبَ.

وإذا قال الخَصْمُ: «المتولِّدُ إنما يَقَعُ بالقدرة والسَّبب جميعًا» كان باطلًا مِن وجهين:

* **أحدُهما**: أن تجويزَ ذلك يُلْزِمُ تجويزَ وقوع مقدور بقدرتين، وذلك محالٌ.

* **والوَجْهُ الآخَرُ**: أن السَّببَ لو تخيَّلْنَاهُ مُفْرَدًا، لأوجبَ المسبَّبَ إذا لم يكن مانعٌ، فلا معنى لِضَمِّ مُؤَثِّرٍ إليه.

وإذا بَطَلَتْ هذه الأقسامُ ـ ولا مَزِيدَ عليها ـ اقتضى ذلك فسادَ أصلِ القول بالتولُّد.

واعلم أن المصيرَ إلىٰ التولُّدِ يَجُرُّ علىٰ مُعْتقِده فضائحَ تأباها العقولُ ؛ وذلك أنَّ مَنْ رمىٰ سهمًا ، ثم اخترمته المنيةُ قبل اتصال السهم بالرَّمِيَّةِ ، ثم اتصلَ (١٩٦/ف) بها وصادفَ حَيًّا ، ولم يَزَلِ الجرحُ ساريًا إلىٰ الإفضاءِ إلىٰ زُهُوقِ النَّفْسِ في سنين وأعوام ، وكلُّ ذلك بعد موت الرَّامي ، فهذه السِّرَاياتُ والآلامُ أفعالٌ للرَّامي ، وقد رُمَّتْ عظامُه ، ولا مَزِيدَ في الفساد علىٰ نسبةِ قَتْلٍ إلىٰ مَيِّتٍ .

قال الإمامُ: وكلُّ ما دَلَلْنَا به علىٰ تَفَرُّدِ الرَّبِّ سبحانه بخلق كلِّ حادثٍ ، فهو جارٍ في هذا الفصل ؛ رَدًّا علىٰ مَنْ يَزْعُمُ أن المتولِّداتِ مُخْتَرَعةٌ لفاعل الأسباب[١] .

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: واعلم أن قولَهم في التولُّد ليس له تحقيقٌ يَرْجِعُ إليه ؛ وذلك أن قولَهم في المسبَّب: «إنه يتولَّدُ مِن السَّبب» ، لا يخلو:

إما أن يكونَ كخروج الوَلَدِ مِن الجَوْفِ ، وذلك مُحَالٌ ؛ فإن الواحدَ لا جَوْفَ له ، ويَبْعُدُ ذلك في العَرَضِ كلَّ البُعْدِ .

أو أن يكونَ شيئًا واحدًا فيصيرَ أشياء ، وهذا أشدُّ استحالةً مِن أن يَفْتَرِقَ ما ليس [بمجتمعٍ][٢] قبلَه في الوجود واستحالةِ أن يكونَ الشيءُ الواحدُ مجتمعًا في نفسه .

أو أن يكونَ السَّببُ هو الذي فَعَلَهُ ، وذلك محالٌ ؛ لاستحالةِ الفعل ممن ليس بقادرٍ .

وإذا استحالت فيه هذه الوجوهُ لم يُعْقَلْ ما قالوه ، ووَجَبَ أن يكونَ ذلك

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٣٣ .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٢٦ .

فِعْلًا لم يَصِحَّ إلا اختراعُه على الابتداء.

قال: ولو جازَ وقوعُ هذه الأفعال بعد موت المسبِّب وعَجْزِه، لم يَجُزْ أن يكونَ شيءٌ منه فِعْلًا له؛ لأنه يُوجِبُ وقوعَه بقدرةٍ معدومةٍ قبله، ولو صَحَّ ذلك فيه لم يكن في وقوعه محتاجًا إلى القدرة، كسائر ما يَصِحُّ عدمُه عند حدوث الفعل. ولو كانت المتولِّداتُ فِعْلًا للمسبِّب لم يكن في الفعل المُحْكَمِ دلالةٌ على العلم؛ لذهول المسبِّب عن تفاصيل ما يجري منه في غفلته وعدمِ خُطُورِ ذلك بباله.

قال: ولو كانت المتولِّداتُ فعلًا لصاحب السبب، لوجب أن يكون تركُّبُ الحيوانات وتنميةُ الأشجار والثِّمار فعلًا للإنسان والبهائم، وإن كانوا لا يعرفون شيئًا من ذلك.

ولا سبيلَ للمعتزلة مع هذا القول إلى أن اللهَ تعالى خَالِقُ الولد والثِّمار والأشجار والقوة للإنسان والضعف والعجز؛ لأن جميعَ هذه الأمور مترتِّبةٌ على أسباب هي مِن فعل العباد. ويلزمُهم القولُ بأن يكونَ الواحدُ مِن البشر فاعلًا للسموات والأرض بطريق التولُّد، وفاعلًا وقاتلًا للأطفال؛ بنفخة يفعلُها فتتولَّدُ منها هذه الأمورُ.

وقد زعموا: أنَّ الواحدَ مِنَّا قد يفعلُ في نفسه اعتماداتٍ تنبعثُ منها الأشعةُ، وهي أجسامٌ مُنْبَثَّةٌ. وكذلك يتولَّدُ منه الكلامُ والأصواتُ، وهي أجسامٌ أيضًا على زَعْمِ النَّظَّام؛ فيحصلُ منها ما يملأُ الجوَّ إلى حيثُ تُسْمَعُ.

ويقالُ لهم: إذا تركَّبت النُّطْفةُ في الرَّحِم[١]، واندفقت عقيبَ الوطء إلى

---

(١) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٩٢٧: الصلب.

رَحِم المرأة ؛ فيجبُ أن يكونَ التركيبُ مِن فعله ، كما كانت الحركةُ واندفاعُ الثقيل مِن فعله .

ويقالُ لهم: لَمَّا استحقَّ الطبيبُ الأجرةَ على المعالجة وحَسُنَ تقريعُه على الغلط وسوء التدبير ، وجبَ أن تكون الصحةُ والقوةُ والفسادُ والضَّعْفُ مِن فعله .

وما أراهُم يريدون بالتولُّد إلا إثباتَ الطَّبْعِ وإبطالَ صُنْعِ الإله سبحانه ، ونعوذُ بالله من الحيرة في الدين .

قال الإمامُ: ومما نتمسَّكُ به في هذا الباب: أن نقول: إذا قضيتُم بوقوع المسبَّبات متولِّدةً عن أسبابها المقدورةِ لنا شاهدًا ، فأنتم لا تُخْلَوْنَ بالأسباب[1] الواقعةِ مِن فعل الله تعالى: فإن قضيتُم بأنها لا تُوَلِّدُ المسبَّباتِ وأنَّ[2] المسبَّباتِ المُتَعَقِّبَةَ للأسباب واقعةٌ بكون الإله تعالى قادرًا ، فذلك نَقْضٌ لأصلِ التولُّد شاهدًا ، وقضاءٌ بنَقْضِ كلِّ عِصْمَةٍ لُذْتُم بها . فإذا ساغ أن لا يُوَلِّدَ اعتمادُ الرياحِ العاصفةِ على الأشجار وعلى السفن تحريكَ أغصانها وجريانَها في البحر ؛ فيجبُ أن لا يُوَلِّدَ اعتمادُ الواحدِ مِنَّا على الجسم تحريكَه ، ولا خفاءَ بأن نَفْيَ تأثير الاعتماد مع ارتفاع الموانع في موضعٍ يقضي بنفي تأثيره عمومًا .

ثم نقولُ: إذا لم يمتنع أن تكونَ حركاتُ الأشجار وجَرَيانُ السُّفن عند هبوب الرياح واعتمادِها عليها مِن أثر كون الإله سبحانه قادرًا ، غيرَ أنه سبحانه أَجْرَى سُنَّتَهُ بأنه إنما يَفْعَلُ الحركاتِ للأشجار والجَرْيَ للسُّفن عند هبوب الرياح عند اعتمادها عليها ؛ كذلك لا يمتنعُ أن تكونَ الحركاتُ الكَسْبِيَّة

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٢٧: في الأسباب.

(٢) في الأصل: فإن. والمثبت ما في الغنية للشارح ٢/٩٢٧.

الإراديةُ المقدورةُ لنا واقعةً بقدرة الإله سبحانه، غيرَ أنه إنما يَفْعَلُها إذا أَقْدَرَنا عليها.

وإنْ زعموا: أن ما تَوَلَّدَ مِن أفعالنا لو وَقَعَ فعلًا لله تعالىٰ لكان مُوَلَّدًا ـ بَنَيْنَا علىٰ ذلك غَرَضَنا مِن الدلالة، وقلنا: إذا سَوَّغْتُم أن تكونَ الأسبابُ الواقعةُ فعلًا لله تعالىٰ مُوَلِّدةً للمسبَّبات والمسبَّباتُ مُتوَلِّدةً عنها، فما يُؤَمِّنُكم أن تكونَ الجواهرُ واقعةً عن أسبابٍ يَفْعَلُها الإلهُ سبحانه بكونه قادرًا عليها؟!

❊ **فإن قالوا**: الدليلُ علىٰ استحالة ما أَلْزَمْتُمونا: أن ما يُقَدَّرُ مُوَلِّدًا للجواهر لا يخلو: إما أن يكونَ جوهرًا وإما أن يكونَ عرضًا، فإن كان جوهرًا استحالَ أن يُوَلِّدَ الجواهرَ؛ إذ ليس جوهرٌ بأن يكونَ مُوَلِّدًا بأولىٰ مِن أن يكونَ مُتولِّدًا، وإن كان المولِّدُ للجواهر عَرَضًا كان مُفتقِرًا إلىٰ جوهرٍ يقومُ به، وذلك يُبْطِلُ كونَه مُوَلِّدًا لمحلِّه، وإذا لم يُوَلِّدْ محلَّهُ لم يُوَلِّدْ مِثْلَهُ.

❊ **وهذا الذي ذكروه دعاوىٰ لا محصولَ لها**، فَبِمَ تُنْكِرون علىٰ مَنْ يَزْعُمُ أن الجوهرَ قد يَقَعُ مقدورًا وقد يَقَعُ مُتَولِّدًا عن جوهر مِثْلِهِ إذا ارتفعت الموانعُ؟!

❊ **فإن قالوا**: الجوهرُ لا جهةَ له، والاعتمادُ له جهةٌ؛ إذ منه عُلْوِيٌّ ومنه سُفْلِيٌّ.

يعنون بذلك: اعتمادَ لهيب النار في جهةِ فوق، واعتمادَ الثقيل في جهةِ سفل. ومِن أصلهم: أن ما يَقَعُ مباينًا لمحلِّ السبب إنما يَقَعُ مِن جهةِ ما له جهةٌ، وهو الاعتمادُ، وما لا جهةَ له مِن المولِّداتِ لا يَتَوَلَّدُ عنه مُسبَّبٌ في غير محلِّه، وهذا كالنَّظر الذي يُوَلِّدُ العلمَ في محلِّه.

قالوا: والجوهرُ لا جهةَ له؛ فاستحالَ أن يُوَلِّدَ موجودًا لا يُوجَدُ بِحَيْثُ وجودُه؛ لأنه لو وَلَّدَ جوهرًا، لَمَا كان وقوعُه في بعض الجهات أولىٰ مِن بعض[١].

* وهذا أيضًا مِن تحكُّماتهم العَرِيَّةِ عن التحصيل؛ فَبِمَ تنكرون علىٰ مَنْ يَزْعُمُ: أن الأسبابَ[٢] التي لا جهاتَ لها تنقسمُ، فمنها: ما لا يتعدَّىٰ المتولِّدُ منه محلَّه ويتعيَّنُ وجودُه بحيثُ وجودُه، ومنها: ما يتعدَّىٰ ويُوَلِّدُ مسبَّبًا لا يُوجَدُ بحيثُ وجودُه؟

وما ذكروه مِن الاعتماد، فهم فيه مُنَازَعُون؛ فالمَرْضِيُّ عندنا نَفْيُ الاعتمادِ أصلًا. ودعواهُم: «أن الجوهرَ بنفسِه لا جهةَ له» ليس كذلك؛ إذ كلُّ حَجْمٍ له جهةٌ، إلا أنه لا تتعيَّنُ جهتُه إلا أن يكون تخصُّصُه بها.

وأما قولُهم: «لو كان المولِّدُ للجواهر عَرَضًا لافتقرَ إلىٰ محلٍّ»، فذلك لا يستقيمُ علىٰ أصولهم؛ فإنهم أثبتوا أعراضًا لا في مَحالَّ، كالإرادات وغيرها. ومَنْ ساغَ له تجويزُ فناءٍ لا في محلٍّ مُؤَثِّرٍ في دَرْءِ الجواهرِ ومُضادَّتها، مع أنه ليس مختصًّا بمحلٍّ وليس بذي جهةٍ، علىٰ خلافِ ما ذكروه في الاعتمادات؛ فكيف لا يسوغُ لِمَنْ هذا معتقدُه تجويزُ جنسٍ من الأعراض في غير محلٍّ مولِّدٍ للجواهر؟!

ومِمَّا يُطَالَبُون به: أن يقال لهم: ما المانعُ مِن المصير إلىٰ أنَّ المولِّدَ

---

(١) هكذا إيراد العبارة في كلٍّ من الأصل والغنية للشارح ٢/٩٢٨، وإيرادها في نهاية المرام لضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح (ل: ٨٠) هكذا: «قالوا: والجوهر يستحيل أن يولد بحيث نفسه جوهرًا؛ إذ المشغول لا يشغل ثانيًا، ولا جهة له كالاعتمادات حتىٰ يولد من جهته، ولأنه لو ولد جوهرًا لما كان وقوعه في بعض الجهات أولىٰ من بعض».

(٢) في الأصل: للأسباب. والمناسب ما أثبته.

للجواهر عَرَضٌ قائمٌ بمحلٍّ ، ثم إنه يُوَلِّدُ ما عدا محلَّه من الجواهر ، ويَقَعُ محلُّهُ مُبَاشَرًا بالقدرة ، فما المانعُ من ذلك ؟ ومِن مذهب النَّظَّام: أن اعتمادَ اللسان واللَّهَاةِ يُوَلِّدُ الأصواتَ والكلامَ ، وهي أجسامٌ مباينةٌ عن محلِّ الاعتماد. ومِن مذهب المعتزلة: أن اعتمادَ الأجفان يُوَلِّدُ الأشعةَ ، وهي أجسامٌ ، فما المانعُ مِن مِثْلِ ذلك ؟

ثم نقولُ: لِمَ لا يجوزُ أن يُوَلِّدَ العَرَضُ ـ الذي قَدَّرناه ـ محلَّه في حال حدوثه غيرَ متقدِّمٍ عليه ؛ إذ مِن الأسباب ما يُوَلِّدُ المسبَّبات على الاقتران مِن غيرِ تقدُّمٍ ولا استئخارٍ ؟

❊ ومِمَّا يتمسَّكون به في محاولة الدَّفْعِ: أن قالوا: تجويزُ جنسٍ مُوَلَّدٍ خارجٍ عَمَّا نَعْهَدُهُ مِن الأجناس يَجُرُّ إلى جهالاتٍ لا تنحسمُ أبوابُها ، مِن ذلك: تجويزُ جنسٍ من الحوادث ليس من قبيل الجواهر والأعراض ، ومنها: تجويزُ[1] أجناسٍ من الطُّعوم والألوان والإدراكات وغير ذلك[2].

❊ قال الإمامُ: أما الكلامُ في تقديرِ موجودٍ ليس مِن قبيل الجواهر والأعراض ، فلم أر للأئمة اعتناءً بالانفصال عن هذا السؤال ، وليس هو سؤالًا عن غير ذي مذهبٍ ، بل هو مذهبُ الفلاسفة بأسرهم ؛ فإنهم قالوا: بم تنكرون على مَنْ يُجَوِّزُ موجودًا (١٩٧/ف) ولا يقومُ بمتحيِّزٍ ؟ وأَثْبَتُوا موجوداتٍ سَمَّوها عقولًا ، وما قَضَوا بتحيُّزها ولا قيامِها بما يَتَحَيَّزُ ، وأَثْبَتُوا النفسَ الناطقةَ غيرَ متحيِّزةٍ ولا قائمةً بمتحيِّزٍ.

فأما المعتزلةُ وكثيرٌ من أئمتنا فإنهم نَهَجُوا في هذه المسألة منهجًا لا

---

(١) في الأصل: تجوز. والتصحيح من الغنية للشارح ٩٢٩/٢.

(٢) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٢٠٥).

يُفْضِي إلى الحق ولا يُؤَدِّي بالمتمسِّك به إلى القطع ؛ فقالوا: تقديرُ ما سُئِلْنَا عنه مِمَّا لم نُضْطَرَّ إليه ، ولا تَدُلُّ قَضِيَّاتُ العقول عليه ؛ وما كان كذلك فهو مقطوعٌ بنفيه(١).

وأشار القاضي في «التقريب والتقرير»(٢) مِن أصول الفقه إلى أن النَّفْيَ يَدُلُّ ، واستشهد فيما حاوله بما ذكرناه ، وزَعَمَ أن انتفاءَ الضرورةِ والدليلِ دليلٌ على النفي ، فقال: عَدَمُ المعارَضةِ للمعجزة يَدُلُّ على كون المعجزة دليلًا على الصِّدْقِ ، إلى غير ذلك مِن الأمثلة التي قَدَّمنا ذِكْرَها في أحكام الأدلة(٣).

قال الإمامُ: هذا فيه نظرٌ ، وقد صَرَّحَ القاضي بالردِّ على مِثْلِه في باب التوحيد وغيره مِن مسالك النظر ؛ فقال رَدًّا على المعتزلة لَمَّا قالوا: «ليس على قديم ثانٍ مُقَدَّرٍ دليلٌ ؛ إذ القولُ فيما زاد على الواحد مُتَعارِضٌ» ، فقال: «كما لا يَدُلُّ دليلٌ على ثبوتِ ما سُئِلنا عنه ، فكذلك لم يَدُل دليلٌ على نفيه ، فإذا تعارض القولان قُضِيَ بسقوطهما» .

قال الإمامُ: والذي يَصِحُّ التعويلُ عليه في نفي ما سُئِلنا عن تجويزه: أن نقول: كلُّ موجودين اعتقدناهما ، فلا بد مِن كونِ أحدهما بحيثُ الثاني أو كونِهِ لا بحيثُ الثاني ، وهذه قسمةٌ بديهيَّةٌ مستندةٌ إلى النَّفْي والإثبات ، ثم مما نُضْطَرُّ إليه وجوبُ الفرق بين تقدير القيام وبين تقدير انتفاء القيام .

فلو اعتقدنا جوازَ قيامِ العَرَضِ بنفسه وجَوَّزنا قيامَه بجوهرٍ ، ثم صَوَّرناهُ ـ على المُعْتَقَدَيْنِ ـ قائمًا بالجوهر مَرَّةً وغيرَ قائمٍ به أُخْرى ؛ فمِن ضرورة

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٢٠٦).

(٢) كذا في الأصل ، ولعله كتاب التقريب والإرشاد الصغير ، وقد طُبع بتحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زنيد.

(٣) انظر قريبًا من هذا المعنى في: التقريب والإرشاد للقاضي الباقلاني ١/٢٠٢ .

استقرار المُعْتَقَدَيْنِ: تَخَيُّلُ الوجود على حالتين في طَوْرَيِ القيام والانفراد، فإن قامَ العَرَضُ به فهو بحيثُ متحيِّزٍ، وإن قام بنفسه مباينًا للجوهر فليس هو مختصًّا بمتحيِّزٍ، فهذا مما لا بُدَّ منه، والمُمَارِي في ذلك منسوبٌ إلى جَحْدِ الضرورة.

فإذا استبان ذلك رَتَّبنا عليه غَرَضَنا، وقلنا: إذا قَدَّرْنا موجودَيْنِ غيرَ متحيِّزَيْنِ، ثم قَدَّرْنَا فيهما طَوْرِي القيامِ والانفرادِ، أو قَدَّرْنَا انفرادًا بعد قيامٍ أو قيامًا بعد انفرادٍ، فلا بُدَّ مِن تفرقةٍ تئولُ إلى اختصاصِ أحد الموجودَيْنِ عن الثاني في المباينة، أو اختصاصِ أحدهما بالثاني في القيام، وإذا قَطَعْنَا باستحالة التفرقة الراجعة إلى الاختصاص؛ جَرَّنَا ذلك إلى نفيهما أو نفي أحدهما، وفي ذلك حصولُ غرضنا.

❊ **فإن قالوا:** بم تنكرون على مَنْ يقولُ: إن أحدَ الموجودَيْنِ يختصُّ عن الثاني بوجه لم تُدْركوه؟ فَلِمَ ادَّعَيْتُم الانحصارَ في ذلك؟! وإنْ سُلِّمَ لكم وجوبُ ثبوت الاختصاص عند تقدير القيام والمباينة، فمن أين لكم انتفاءُ وجوه الاختصاص في صورة النِّزاع؟! فقد آلَ كلامُكم إلى الدَّعوى، وعُدْتُم بمثابةِ مَنْ قال: لم نَعْلَمْ سوى الجواهر والأعراض.

❊ **قلنا:** وجوهُ الاختصاصِ وإن لم نتعرض لضبط آحادها، فكُلِّيَّاتُها مضبوطةٌ في غَرَضِنا، فقد يُطْلَقُ الاختصاصُ والمرادُ به انفرادُ موجودٍ بصفةٍ لَزِمَتْهُ وانتفت عن مُخَالِفِهِ، وإن كان وجودُ أحدهما بحيثُ الثاني، وهذا كاختصاص العَرَضِ القائمِ بالجوهر بصفاتٍ عن الجوهر يُخَالِفُ بها الجوهرَ. وقد يُرَادُ بالاختصاصِ وقوعُ شيءٍ على قصدٍ في تقديمٍ أو تأخيرٍ أو غيرِ ذلك مِن الصفات الجائزة.

وليس هذان الوجهان مِن غَرَضِنا، وإنما يتعدَّىٰ الكلامُ الضَبْطَ إذا تعرَّضنا للاختصاص بالصفات الجائزة أو الواجبة، وأما النَّفْيُ فلا اختصاصَ به ولا اختصاصَ له.

فإذا جاوزَ ما ذكرناه غَرَضَنا، انحصرَ الكلامُ في بُغْية التفرقة في: الوجودِ بحيثُ الموجودُ، والمباينةُ، والقيامُ بين موجودَيْن. والاختصاصُ بالصفة لا يَقْضِي بمباينةٍ؛ إذ العَرَضُ يقومُ بمخالِفه، والتَّسَاوي في الصفات لا يَقْضِي بوجودِ موجودٍ بحيثُ موجودٍ؛ فَلْيُتَلَقَّىٰ القيامُ والمباينةُ من الموجودين علىٰ وجهين[1]، ولا يَتَقَرَّرُ ذلك في غير متحيِّزَيْنِ؛ ففي تقدير موجودين وجوبُ اختصاصِ أحدهما عن الآخر بمباينة أو قيام، فهذا غايةُ التقرير[2].

قلتُ: ولو وُجِدَ عَرَضَان في محلٍّ واحدٍ، فكلُّ واحدٍ بحيثُ الثاني وإن لم يَقُم به، فالغَرَضُ مما ذكرناه: إحالةُ موجودَيْنِ اتصفَ كلُّ واحد منهما بمباينة الثاني مِن غير أن يختصَّ واحدٌ منهما بحيِّز.

❊ **فإن قيل**: فالباري تعالىٰ موجودٌ غيرُ متحيِّز، والعالَمُ متحيِّزٌ؛ فيجبُ أن يتميَّزَ القديمُ عن الحادث بحيِّزٍ حتىٰ يكون معقولًا.

❊ **قلنا**: ليس مِن شَرْطِ اعتقادِ وجودهما: اختصاصُ كلِّ واحدٍ بجهةٍ عن الثاني، وإنما المستحيلُ في قضية العقل: تقديرُ موجودَيْنِ لا يختصُّ أحدُهما عن الثاني بحيِّزٍ وهو مُبَايِنٌ له، مع الفَصْلِ بين تقديرهما متباينين وتقديرِهما بحيثُ يكونُ أحدُهما بحيثُ وجودِ الآخَرِ وجودٌ. وإذا اعتقدنا موجودًا لا يتحيَّزُ

---

(١) كذا العبارة في الأصل، وفي الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٢٠٦): فلم يبق غير القيام والمباينة بين الموجودين.

(٢) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٢٠٦).

ولا يقومُ بمتحيِّزٍ، واعتقدنا متحيِّزًا، فقد فَصَلْنا في العقل بين الموجودَيْنِ والحُكْمِ باختصاص أحدهما بالحيِّز وانتفاءِ ذلك الاختصاص عن الثاني.

فثبت أن العقلَ يُحِيلُ تقديرَ موجودَيْنِ قائمين بأنفسهما، لم يُوجَدْ واحدٌ منهما بحيثُ الثاني ولم يتميَّز أحدُهما عن الثاني بحيِّز؛ فإذا قلنا: «الباري تعالىٰ موجودٌ غيرُ متحيِّز»، وقَدَّرْنَا معه موجودًا آخَرَ غيرَ مُخْتَصٍّ بذاته، ولا مُخْتَصٍّ عنه بجهةٍ أو بقيامٍ بذي جهةٍ؛ فذلك مستحيلٌ في العقل[1].

هذا وجميعُ ما ذكرناه اعتراضٌ في خَلَلِ كلامٍ طالَبْنَا به المعتزلةَ؛ حيثُ قلنا: بم تنكرون أن تكونَ الجواهرُ متولِّدةً مِن جنس مِن الأجناس يُحْدِثُهُ الباري سبحانه بكونه قادرًا، والجواهرُ تتولَّدُ عنه؟

❊ **فقالوا**: إن كان ذلك الجنسُ متحيِّزًا فهو جوهرٌ، وإن كان غيرَ متحيِّزٍ فهو العَرَضُ، وإنْ قُدِّرَ قائمًا لا بجوهرٍ فهو محالٌ.

❊ **قلنا**: قد أَبْطَلْتُم هذا الكلامَ بإثباتكم الإراداتِ والفناءَ لا في مَحَالَّ.

ثم نقولُ: بم تنكرون علىٰ مَنْ يقولُ: إن بعضَ الجواهر وَقَعَ مُبَاشَرًا بالقدرة، ثم إنه وَلَّدَ الجواهرَ؟

❊ **قالوا**: المولِّداتُ المختصَّةُ بالجهات هي الاعتمادُ إلىٰ جهةِ سُفْلٍ تُخَالِفُ الاعتمادَ في جهةِ عُلْوٍ، وما هذا وَصْفُهُ يُوَلِّدُ في غير محلِّه، وأما ما لا جهةَ له فيختصُّ توليدُه بمحلِّه، وهو النظر، والجوهرُ لا جهةَ له، فلو قدَّرناه مُوَلِّدًا للجواهر في بعض الجهات علىٰ التقدير، لَمَا كان حدوثُها في الجهة المفروضة أولىٰ مِن حدوثها في غيرها.

---

(١) أورد الشارح الجواب في الغنية علىٰ نحو مغاير لما هنا؛ فانظره هناك ٩٣١/٢.

* قلنا: ما المانعُ مِن وقوع الجوهر على صفةٍ تقتضي توليدَ الجواهر في بعض الجهات؟ وغَرَضُنا بجميع ما ذكرناه توجيه الطلبات وتعارض الاحتمالات، ولَسْنَا نستدل بأمرٍ نعتقدُه، وقد قلتُم: الإرادةُ الحادثةُ على صفةٍ تقتضي اختصاصَ حكمها بالباري تعالى، وإن لم يكن للإرادات جهاتٌ، ويتعالى الإلهُ عن التَّخَصُّص بالجهات، وكذلك قلتُم في الفَنَاء: إنه يختصُّ بصفةٍ تقتضي مُضَادَّةَ الجواهرِ وإن لم يكن للفناء جهةٌ.

* فإن قالوا: لو وَلَّدَ الجوهرُ الجواهرَ لَمَا اخْتُصَّ بعددٍ منها، ولأفضى ذلك إلى أن يُوَلِّدَ ما لا يتناهى من الجواهر.

* قلنا: الاعتمادُ عندكم يُوَلِّدُ ويَخْتَصُّ بقَدْرٍ معلومٍ؛ فكذلك القولُ في الجواهر، فالجوهرُ الواحدُ يُوَلِّدُ جوهرًا واحدًا، كما أن الاعتمادَ يُوَلِّدُ مُسَبَّبًا واحدًا، وأما الكلامُ في تجويز أجناسٍ مِن الألوان والإدراكات فقد مضى الكلامُ فيه في كتاب الإدراكات.

فَصْلٌ
في ذِكْرِ شُبَهِ القائلين بالتَّوَلُّدِ

* فَمِمَّا يُعَوِّلون عليه: أن قالوا: الأفعالُ المباشَرةُ بالقدرة الحادثة أفعالُ القادرين عليها، وإنما تتميَّزُ أفعالُ القادرين عَمَّا ليس بأفعالٍ لهم بوقوع أفعالهم على حَسَبِ قُصودهم ودواعيهم.

وهذه الطَّريقةُ تَطَّرِدُ في المتولِّدات اطرادَها في الأفعال المباشَرة بالقُدَرِ؛ فإن اندفاعَ الحجر يحصلُ على حَسَبِ قُصُود الدَّافع ودواعيه، فإن قَصَدَ دَفْعَهُ يندفعُ، وإنْ تَرَكَهُ استمرَّ على ما هو عليه، ويندفعُ في الجهة التي تدعوه الداعيةُ

إلى الدفع فيها، وتختلفُ مبالغُ حركاته بحسَبِ اختلاف الدَّواعي والقُصُود.

* قلنا: مُعَوَّلُكم التَّمَسُّكُ بالدَّواعي والصَّوارف وادعاءُ وقوعِ الفعل على حَسَبِ القصد، وقد نَقَضْنَا عليكم هذه الشبهةَ في خَلْقِ الأفعال، وأَوْضَحْنَا بطلانَ هذا الاعتبار في الأفعال المباشَرة، وإذا وَضَحَ بطلانُ الأصل لم يَبْقَ مَطْمَعٌ في تَشَعُّبِ الفرعِ عنه.

على أنَّا نقولُ: الأفعالُ المتولِّدةُ ليست واقعةً على حَسَبِ القُصُود؛ فإنها قد تَقَعُ مترتِّبةً [على][1] الأسباب، وفاعلُ أسبابها غيرُ قاصدٍ إليها ولا تدعوه داعيةٌ إلى إيقاعها، وقد تَقَعُ الأفعالُ المتولِّدةُ بعد عَجْزِ فاعل الأسباب أو بعد موته.

والمعتزلةُ يُفَرِّقُونَ بين الفعل المتولِّد وبين المباشَر بأمور، منها: ما ذكرناه مِن تجويز وقوع أفعالٍ كثيرةٍ على الاتِّسَاق والانتظام مِن الغافل والنائم في التَّوليد، ويمنعون مِثْلَ ذلك في الأفعال المباشَرة؛ فكيف يستقيمُ الجَمْعُ بين المباشَرة والمتولِّدة بالدَّواعي والصَّوارف، وقد فَصَلْتُم بينهما في ذلك وفَرَّقْتُم في عين ما ادعيتُم الجمعَ فيه؟!

* فإن قالوا: إنما يُنْصَبُ عليكم الدليلُ فيما تتعلَّقُ الدَّواعي به مِن المتولِّدات، والدلالةُ تَطَّرِدُ في محلِّ الفَرْضِ، وليس مِن شَرْطِ صِحَّتها: (١٩٨/ف) أن تنعكسَ.

* قلنا: غَرَضُنا بما أَلْزَمْنَاكُمُوهُ: أن نُبَيِّنَ عدمَ ارتباط المتولِّد بالدَّواعي في النفي والإثبات، فإذا وَضَحَ ذلك بَطَلَتْ عِصْمَتُكم، وعادَ وقوعُ المتولِّد

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٣٢.

علىٰ حَسَبِ الدَّواعي إلىٰ الاتفاق الذي لا يَعُمُّ، وهذا القَدْرُ إن اجْتَزَأْتُم به فهو باطلٌ بكثيرٍ مما يَقَعُ علىٰ حَسَبِ الدَّواعي في الأغلب، وإن لم يكن فِعْلًا لذوي الدَّواعي، كالشِّبَعِ عقيبَ الأكل وكُلِّ ما يَدَّعيه الطَّبائِعيُّون أثرًا طبيعيًّا. مِن ذلك: تبييضُ النَّاطِفِ بالضرب بالمِسْوَاطِ[١]، وتسمينُ الدَّواب بالعَلَفِ، وتنميةُ الزَّرْعِ بالزِّبْلِ والسَّقي وغيرِ ذلك، والمعتزلةُ يَأْبونَه، أي: يَأْبَوْنَ أن يكونَ فِعْلًا لصاحب السَّبب؛ فهو نَقْضُ كلامٍ.

❊ **فإن قالوا:** ما استشهدتُم به يختلفُ الأمرُ فيه، ولا يَطَّرِدُ علىٰ وتيرةٍ واحدةٍ.

❊ **قلنا:** وكذلك سبيلُ الرَّمْيِ والجرحِ والقتلِ ودفعِ الثقيل وشَيْلِهِ وكلِّ ما نتنازعُ فيه.

ومِمَّا نُبْطِلُ به كلامَهم: أن نقولَ: بم تنكرون علىٰ مَنْ يَزْعُمُ أن المتولِّداتِ تقع علىٰ حَسَبِ الأسباب لا علىٰ حَسَبِ الدَّواعي؟ وقد أَبْطَلْنَا كونَ الأسباب مُقْتَضِيةً للمسبَّباتِ بالقواطع من الأدلة، وسَنُبْطِلُه ثم نُبْطِلُ جميعَ ما قالوه بكون الإله سبحانه قادرًا علىٰ طريق المباشَرة لا علىٰ طريق التَّوليد.

ثم نقولُ: هَلَّا قلتُم: الواقعُ علىٰ الاختيار هو السببُ، وأما السببُ فإنه واجبٌ وقوعُه؛ فيتعلَّقُ بالفاعل ما يجوزُ ولا يتعلَّقُ به ما يجبُ، كما قلتم في الصفات التابعة، فإنها واجبةٌ ثبوتُها علىٰ أصلكم، وليست مقدورةً ولا واقعةً بالفاعل!

❊ **فإن قيل:** بالضرورة نَعْلَمُ أن الثقيلَ يندفعُ بدفع مَنْ يتحاملُ عليه ويعتمدُ.

---

(١) الناطف: نوع من الحلوىٰ. والمسواط: ما يُخْلَطُ به، من عصًا ونحوها. انظر: القاموس المحيط ص٨٦٨.

* **قلنا**: لو كان مما يُعْلَمُ بضرورةِ العقل لَمَا ساغَ لمخالفيكم إقامةُ الدليل على خلافه، ومِن أصلكم: «إذا وُجِدَ المسبِّبُ وانتفت الموانعُ وَجَبَ وجودُ المسبَّب»، وكيف يكونُ المتولِّدُ الواجبُ مقدورًا أو واقعًا بالقدرة؟! ثم مِن أصلكم: «أن الحادثَ يَخْرُجُ بحدوثه عن كونه مقدورًا»؛ فوجبَ أن يَخْرُجَ عن كونه مقدورًا بوجود السبب؛ فإن وقوعَه واجبٌ.

ثم نقولُ: بم تنكرون على مَنْ يَدَّعِي الضرورةَ في أن تحرُّكَ الأشجار وجريانَ السفن إنما هو بهبوب الرياح، ونماءَ الزرع إنما هو بالسَّقي ونحوِه مِن الموادِّ، كالشمس والهواء وتقوية الأرض بما يُقَوِّيها مِن الزِّبْلِ ونحوِه؟ ثم صار عامَّةُ المسلمين إلى أن ذلك مِن صنع الله تعالى؛ بكونه سبحانه قادرًا. وكذلك الكلامُ في المعالجات بالأدوية، فإن أفعالَ اللهِ تعالى معظمَها يَتَرتَّبُ على الأسباب.

* **فإن قالوا**: المكلَّفون مأمورون بحمل الثقيل وشَيْلِه وتفريقِ ما يُرَادُ تفريقُه، وقد وردت الشريعةُ بالقتل والذبح للهدايا والإيلامِ في الحدود.

قالوا: ولو كانت المتولِّداتُ واقعةً بقدرة الله تعالى حَسَبِ وقوعِ الجواهر والألوان، فلا معنى للأمر بها؛ فثبت أن الأمرَ بها كالأمر بالأفعال المباشَرة.

* **قلنا**: وقد يَرِدُ الأمرُ بإشباعِ الجائع وإفطارِ الصائم وإرواءِ العطشان وتنظيفِ الثياب للصلاة وإفهامِ الغيرِ معاني الخطاب، إلى غير ذلك مما يوافقونا عليه، وكذلك الأمرُ بالإدراك وتحصيلِ العلوم مِن جهاتها، وكلُّ ذلك مِن فعل الله تعالى وصُنْعِه، وفي الحديث: (نَقِّنِي مِن الخطايا كما يُنَقَّى الثوبُ الأبيض مِن الدَّنَسِ)[1].

---

(١) رواه البخاري برقم: (٧٤٤)، ومسلم برقم: (٥٩٨).

❊ فإن قالوا: الأمرُ بهذه الأشياءِ أمرٌ بمقدِّماتها المستعقِبة لها على اطِّراد العادات.

❊ قلنا: وكذلك الأمر بحمل الثقيل ورفعِه أمرٌ باعتماداتٍ قائمةٍ بالمأمور بالحَمْلِ، ولكن لَمَّا كان الحَمْلُ مقصودًا ـ وهو في مُسْتَقَرِّ العادة يَتَرتَّبُ على فعل المأمور به ـ نَصَّتِ[1] العباراتُ على المقصود، وأَضْرَبَتْ عَمَّا هو فِعْلُ المأمور، كما ورد الأمرُ بالإدراكات وبالعلوم[2]، وإنما هو أمرٌ بمقدِّماتها مِن التهيؤِ لذلك والإصغاءِ والنظر، على قول مَنْ يقولُ: المعارفُ ضروريةٌ.

ثم نقولُ: لا يَحْسُنُ ممن ينتمي إلى التحصيل أن يَتَمَسَّكَ في العَقْلِيَّات بألفاظٍ تُذْكَرُ وتُطْلَقُ تَجَوُّزًا، والألفاظُ عُرْضَةٌ للتأويلات. ونظيرُ ذلك ما شاعَ في اللُّغة والشريعة مِن تحريم الأعيان، مع القطع بأن المرادَ تحريمُ أفعال المكلَّفين.

❊ وربَّما يُعَبِّرُون عن هذه الطريقة بعبارةٍ أخرى؛ فيقولون: مَنْ حَمَلَ ثقيلًا يُسَمَّى حاملًا على الحقيقة، ويُسَمَّى بالإيلام والقتل قاتلًا مُؤْلِمًا، ومَنْ حَرَّكَ شيئًا وَفرَّقَهُ أو جَمَعَهُ يُسَمَّى مُحَرِّكًا ومُفَرِّقًا وجامعًا مُؤَلِّفًا.

❊ قلنا: اختلف أصحابُنا في أن الحَمْلَ مَعْنًى في الحامل أو في المحمول:

فقال قائلون: الحَمْلُ قائمٌ بالحامل، يُعَبَّرُ به عن الاعتمادات أو الحركات القائمةِ به، وكذلك الضَّرْبُ قائمٌ بالضَّارب والقَتْلُ قائمٌ بالقاتل والكتابةُ قائمةٌ

---

(١) في الأصل: كلمة غير واضح المراد منها، رسمها ناسخ (ع) كما هي في الأصل، واجتهد ناسخ (س) فقرأها: «كنصب»، وما أثبته هو الموافق لما في الغنية للشارح ٢/٩٣٣.

(٢) في الأصل: وبالمعلوم. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٣٣.

بالكاتب، وكذلك التصويرُ والبِنَاءُ والخياطةُ، وكلُّ هذه الأفعال قائمةٌ بفاعليها، ويُعَبَّرُ عن هذه الأجناس بالعبارات الموضوعة لها، وهي قائمةٌ بِمَنْ يُسَمَّىٰ فاعلًا لهذه الأفعال أو يُصَاغُ له منها اسمُ الفاعل، والعربُ تُسَمِّي الماهرَ في صنعته صَنَّاعَ اليدِ.

وقال آخرون: الحَمْلُ إنما هو ارتفاعُ المحمولِ، والضَّرْبُ واقعٌ بالمضروب، والقَتْلُ حَالٌّ في المقتول.

وهو نهايةُ ما يَرُومُون[١]. وسبيلُ مَنْ يُسَمَّىٰ حاملًا ضاربًا قاتلًا، كسبيلِ مَنْ يُسَمَّىٰ مُشْبِعًا ومُرْوِيًا مُلِذًّا مُطْرِبًا مُضْحِكًا مُبْكِيًا مُحْزِنًا، وهذه الألفاظُ مُؤَوَّلَةٌ بالاتفاق.

وهذه الأسماءُ ثبتت في اللُّغات علىٰ حَسَبِ استمرار العادات؛ وقال ﷺ: (إنَّ أطيبَ ما يَأْكُلُ الرجلُ مِن كَسْبِه، وإنَّ وَلَدَهُ مِن كَسْبِه)[٢]. وقد أَضَافَ اللهُ تعالىٰ قَبْضَ الأنفس إلىٰ نفسه مرَّةً وإلىٰ مَلَكِ الموت والملائكة أخرىٰ، فقال: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] وقال: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١] وقال: ﴿يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١].

وكذلك أضافَ نَفْخَ الرُّوح في مريم عليها السلام مرَّةً إلىٰ نفسه تعالىٰ فقال: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١]، ومرَّةً إلىٰ جبريل عليه السلام فقال: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ [مريم: ١٩]، فقال المفسرون: فَنَفَخَ في

(١) في نهاية المرام لضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح ص١٦٦: وهو نهاية ما يرومه المعتزلة؛ بأن يسلم لهم أن القتل حالٌّ في المقتول.

(٢) رواه أبو داود برقم: (٣٥٢٨)، والترمذي برقم: (١٣٥٨)، والنسائي برقم: (٤٤٤٩)، وابن ماجه برقم: (٢١٣٦).

جَيْبِ دِرْعِها، فأوصلَ اللهُ تعالىٰ ذلك إلىٰ رَحِمِها.

وأضافَ الزَّرْعَ إلىٰ الحَرَّاثين مرَّةً وإلىٰ نفسه تعالىٰ أخرىٰ، فقال: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝٦٣ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [الواقعة: ٣٦ - ٦٤] وقال: ﴿يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ﴾ [الفتح: ٢٩]. ومِن هذا القبيل: قولُه تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧].

ثم إنَّ أهلَ اللسان لَمَّا اعتقدوا وقوعَ المسبَّبات بفاعل الأسباب؛ فصاغوا ووضعوا عباراتٍ عنها علىٰ حَسَبِ المعتقدات؛ فأصابوا في الوضع لوضوح المعنىٰ، وهذا كتسمية العرب ما يُعَظِّمُونَه إِلَهًا، فأصابوا في المعنىٰ وأخطئوا في التعيين؛ حيث قالوا: «الأصنامُ آلهةٌ». وكذلك يقولون: النَّارُ تُحرِقُ وتُسَخِّنُ، والجَمَدُ يُبَرِّدُ، والخبزُ يُشْبِعُ، والأدويةُ تنفعُ وتشفي وتُسْهِلُ وتُمْسِكُ، وكذلك الخَجَلُ والوَجَلُ والحزنُ والسرورُ، يُضِيفونها إلىٰ فاعل الآحاد علىٰ استمرار العادات.

والربُّ تعالىٰ أضافَ الإضلالَ إلىٰ الأصنام؛ فأخبر عن إبراهيم أنه قال: ﴿إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦]، وقال في صفة الأنبياء عليهم السلام والمؤمنين[1] في مخاطبة المشركين من قومهم: ﴿فَٱتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰٓ أَنسَوْكُمْ ذِكْرِى﴾ [المؤمنون: ١١٠].

وجَعَلَ سبحانه ضَرْبَ المَثَلَ بالذُّبَابِ والبَعُوضِ والعَنْكَبُوتِ سَبَبًا للهداية والإضلال؛ فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦].

(١) في الأصل: وللمؤمنين. ولعل المناسب ما أثبته.

وقال: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ [فاطر: ٤٢]، وقال: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا...﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا﴾ [التوبة: ١٢٤ ـ ١٢٥]، يعني: ازدادوا عند نزولها رِجْسًا.

❊ **فإن قالوا**: لو جازَ مقتولٌ لا يقومُ به قَتْلٌ، لجاز محرَّكٌ لا تقومُ به حركةٌ.

❊ **قلنا**: ما الجامعُ بينهما؟ ثم لا يَطَّرِدُ هذا المثالُ؛ فإن المقذوفَ لا يقومُ به القَذْفُ، والمعلومَ والمذكورَ لا يقومُ بهما العلمُ والذِّكْرُ. علىٰ أَنَّا وإنْ تجوَّزنا فقلنا: القَتْلُ والضَّرْبُ والكتابةُ مَعَانٍ في المضروب والمكتوب والمقتول، وسَمَّيْنا الرُّقُومَ المتقنةَ كتابةً ـ فإنما أَطْلَقْنَا ذلك؛ لأن اللهَ تعالىٰ أَجْرَىٰ العادةَ بخلق هذه المعاني عند جريان يد الكاتب والضارب؛ فيُضَافُ ذلك إلىٰ فاعلِ الأسباب، كما قلنا في الإشباع والإفطار والتسخين والتبريد وإضافتِها إلى النَّار والثلج وإلىٰ الطُّعْمِ.

وكلُّ فِعْلٍ أَجْرَىٰ اللهُ تعالىٰ العادةَ به، فإنه إنما يَفْعَلُهُ إذا تَسَبَّبَ العبدُ إليه؛ فيؤاخَذُ العبدُ به وإن كان ذلك مِن فِعْلِه الذي ينفردُ به، كما قلنا في السُّكْرِ عقيبَ الشرب والموتِ عقيبَ الجرح والضرب ونحو ذلك.

بَابُ
الرَّدِّ على الطَّبائِعيِّين والفلاسفةِ

(١٩٩/ف) **قال الإمامُ** رضي الله عنه: ذهبت الفلاسفةُ إلىٰ أن الكَوْنَ والفسادَ ـ المعبَّرَ بهما عن تركيبِ العناصر الأربعة وانحلالها بعد التركيب ـ مِن آثار الطَّبائع والقُوىٰ، وما يجري في العالَمِ المنحطِّ عن فَلَكِ القمر ومداره مِن الاستحالات الضرورية فكلٌّ[1] آثارٌ طبيعيةٌ، وما يجري في العالَمِ العُلْويِّ العَرِيِّ عن الهواء والنار والماء والأرض، فهو مِن آثار نفوس الأفلاك وعقولها، وتلك الآثارُ عندهم تستندُ إلىٰ الرُّوحاني، وهو مُسْتنِدٌ إلىٰ الموجود[2] الأوَّل، وهو الباري علىٰ زعمهم، وهو سببُ الأسبابِ ومُوجِبها.

وليس مِن مُقْتَضىٰ أصلهم: أن الموجودَ الأوَّلَ يخترعُ شيئًا علىٰ اختيارٍ في إيقاعه، بل [هو][3] مُوجِبٌ للرُّوحاني الأوَّل، ثم الرُّوحانيُّ الأوَّلُ مُوجِبٌ للفَلَكِ ونَفْسِه وعَقْلِه، وكذلك القولُ في الفَلَكِ الأعلىٰ مع الذي يليه إلىٰ الانتهاء إلىٰ فَلَكِ القَمَرِ.

والآثارُ العُلْوِيَّةُ متناسبةٌ لا اختلافَ فيها، ولا يَعْتَوِرُها تَغَيُّرٌ وقبولُ اختلافِ الأشكال، والشمسُ لا يُتَصَوَّرُ تقديرُها علىٰ هيئة أخرىٰ غيرِ الهيئة التي هي عليها، وإنما تتعرضُ لقبول الأشكال المختلفة هَيُولَىٰ عالم الكون

---

(١) في الإرشاد للجويني ص ٢٣٤، والغنية للشارح ٢/٩٣٥: فكلها.

(٢) في الأصل: الوجود. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص ٢٣٤، والغنية للشارح ٢/٩٣٥.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص ٢٣٤، والغنية للشارح ٢/٩٣٥.

والفساد، ويُعَبِّرون في هذا الموضع بالهَيُولَىٰ عن الجواهر، ويُعَبِّرون عن أعراضها بالصُّور.

ثم حقيقةُ أصلهم: أن العالمَ العُلْوِيَّ وعالمَ الكون والفساد لا مُفْتَتَحَ لهما، وهما مع الموجود الأوَّلِ كالمعلولِ مع العِلَّة[1].

وفي إقامةِ الدليل علىٰ حَدَثِ العالم إبطالٌ لأصولهم.

ومِن أصلهم: أن العناصرَ أربعةٌ: النَّارُ وهي أعلاها، ويليها الهواءُ، ويلي الهواءَ الماءُ، ويلي الماءَ الأرضُ. وكلُّ عُنْصُرٍ فإنَّهُ قَارٌّ في مركزه لا يزولُ عنه إلا بِمُزْعِجٍ يُزْعِجُهُ.

وقالوا: وهذه العناصرُ أجسامٌ مُتَشَكِّلَةٌ، فالنَّارُ أجسامٌ صورتُها الحرارةُ، والهواءُ أجسامٌ شَاغِلَةٌ لأحيازها، وصورتُها الرطوبةُ، والماءُ أجسامٌ وصورتُه البرودةُ، والأرضُ أجسامٌ صورتُها اليبوسةُ.

قالوا: وكلُّ مُسْتَعْلٍ فَعَّالٌ، وكلُّ مُتَسَفِّلٍ مُنْفَعِلٌ.

ثم العناصرُ بسائطُ عندهم، والمَعْنِيُّ بالبسيط: هو الذي لا يُتَخَيَّلُ فيه التركيبُ بوجه، وإطلاقُ هذا القولِ في العناصر التي هي مَوَادُّ ذاتُ صُورٍ، ولكنها لَمَّا كانت مُنْتَهىٰ انحلال المتركِّبات في عالم الكون والفساد كانت بالإضافة إليها بسائطَ.

ثم قالوا: ما يتكوَّنُ في هذا العالم فإنما هو مِن تجاور العناصر؛ فإنها إذا تجاورت تركَّبت.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

وذَهَبَ كثيرٌ منهم إلىٰ أنَّ التركُّبَ هو الامتزاجُ، والمَعْنِيُّ بالامتزاج: تَدَاخُلُ العناصرِ وثبوتُها بحيثُ عُنْصُرٍ واحدٍ.

وأَنْكَرَ أَرُسْطَاطَاليس هذا القولَ، وقال: بل المرادُ بالامتزاجِ انخلاعُ العناصر عن كيفيَّاتها وصورها التي كانت لها قبل الامتزاج، واكتسابُ موادِّ العناصر صورةً أخرىٰ ليست لأفراد العناصر.

وقال: إذا نظرنا إلىٰ تِبْرِ الذهب، واعتقدنا أنه مِن موادِّ العناصر، فَلَسْنَا نَلْقَىٰ فيه كيفيَّةَ عُنْصِرٍ مِن العناصر علىٰ الحقيقة، ولكنها اكتسبت صورةً أخرىٰ، وبصورتِها حكمُ الاتحاد كما بصورةِ كلِّ عنصرٍ بحكم الاتحاد[١]؛ فامتزاجُ العناصر إذًا انقلابُها إلىٰ كيفيةٍ ليست لواحدٍ منها.

فهذا قولُه وتفسيرُه لامتزاج العناصر، ثم إذا انحلَّ فتعودُ [العناصرُ إلىٰ كيفياتها التي كانت لها وهي أفرادٌ.

ومِنْ أصلِهم: أنه لا يُتَصَوَّرُ التركُّبُ إلا مِن][٢] العناصر الأربعة. وإذا وصفوا الشيءَ بكونه حارًّا أو باردًا، لا يَعْنُون به: خلاوةً[٣] عن الماء البارد أو عن النار، بل يَعْنُون به: أن الأجزاءَ الناريَّةَ أو المائيَّةَ فيه أكثرُ.

ثم أصلُ جميعهم: أن العناصرَ لا تزالُ تتركَّبُ وتَنْحَلُّ، ولم تزل كذلك.

قالوا: وسببُ تركُّبِها وانحلالها دورانُ الأفلاك عليها واقترانُ الكواكبِ واتِّصالاتُها.

---

(١) كذا العبارة في الأصل، وعبارة الغنية للشارح ٢/٩٣٦: ولصورتها حكم الاتحاد كما لصورة كل عنصر حكم الاتحاد.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٣٦.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٩٣٧: خلوه.

قالوا: وليس في العالَم العُلْوِيِّ تركُّبٌ وانحلالٌ، ولا عُنْصُرٌ ولا طبيعةٌ.

وما يُطْلِقُونَه مِن أن الشمسَ حارَّةٌ يابسةٌ، وكذلك المَرِّيخُ، فإنما يَعْنُون بذلك: أن استيلاءَ هذين الكوكبين يقتضِي في عالم الكون والفساد طبيعةَ الحرارة؛ فسَمَّوهما في الإطلاق باسم ما يجري مِن آثارهما في هذا العالَم. وكذلك الكلامُ في إطلاقهم القولَ بأن زُحَلَ باردٌ يابسٌ، إلىٰ غيرِ ذلك مِن إطلاقاتهم؛ فإنما يريدون به: أنه يَفْعَلُ البرودةَ في هذا العالَمِ.

فَأَوَّلُ ما نُفَاتِحُهم به: أن نُسَائِلَهم عن التركيبِ وحقيقته؟

❁ **فإن قالوا**: هو انقسامُ الرُّكْنِ علىٰ الرُّكْنِ بالأجزاء الصِّغار في أقصىٰ الإمكان.

وقال آخرون: إن الأركانَ تنقلبُ عن حقيقتها عند التركُّب.

وقال قائلون: إن التجاورَ يقتضي مِزاجًا، والمَعْنِيُّ بالمزاج: كيفيةٌ بسيطةٌ تَحْصُلُ مِن تفاعل كيفياتِ الأركان المتنافرة بانكسار سَوْراتها.

قالوا: فلا ينقلبُ الرُّكْنُ عن حقيقته، ولا معنىٰ للأجزاء الصِّغار وانقسام الرُّكْنِ علىٰ الرُّكْنِ؛ فإنها مَحْضُ التَّجاورِ، ويَعْنُون بالتَّفاعُلِ: اختلاطَ الأركان بانكسار السَّوْرةِ؛ فتَتَفاعَلُ وتَتَعَدَّلُ[1].

❁ **فأمَّا الكلامُ علىٰ**[2] مَنْ فَسَّرَ التركيبَ بانقسام الرُّكْنِ علىٰ الرُّكْنِ؛ **أن نقولَ**: قد سَلَّمْتُم لنا: أن العناصرَ أجرامٌ متحيِّزةٌ؛ فنقولُ لكم: إذا تجاورت العناصرُ، فكلُّ عُنْصُرٍ مختصٌّ بحيِّزه موصوفٌ بصورته، ويستحيلُ أن تَثْبُتَ

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٩٣٨: وهؤلاء هم المتوسطون.

(٢) هذا جواب قوله: «فإن قالوا: ...» وما بعده من الأقوال.

العناصرُ بحيثُ عُنْصُرٍ واحدٍ؛ فإن ذلك يؤدِّي إلىٰ تداخل الأجسام والأجرام، وذلك معلومٌ بطلانُه بالضرورة.

فإذا كانت لا تَتَداخَلُ، ولا أثرَ لِجِرْمٍ في جِرْمٍ؛ إذ كلُّ جِرْمٍ مختصٌّ بجهته، وقد ذكرنا في كتاب الأكوان: أنه لا معنىٰ لتماسِّ الجوهرين إلا وقوعُهما في حيِّزين ليس بينهما حيِّزٌ لثالثٍ، فإذا لم تُؤثِّر العناصرُ وهي قارَّةٌ في مراكزها في التركيب ـ فكذلك سبيلُها إذا تجاورت أجزاؤها؛ والذي يُقَرِّرُ ما قلناه: أن الأركانَ متنافرةٌ متضادَّةٌ فكيف تجتمعُ المتضادَّات؟!

علىٰ أَنَّا نقولُ: بالضَّرورة نَعْلَمُ: أنه ليس في المركَّبات أجزاءٌ ناريَّةٌ ولا مائيَّةٌ ولا ترابيَّةٌ، ولو كان المَعْنِيُّ بالتركيب اجتماعَ هذه الأجزاء، لأدركنا بين الحديد والحَجَر حرارةَ النار.

وأمَّا مَنْ قال: إنها تَنْقَلِبُ عن حقيقتها وصورتها بالامتزاج ـ **فلا حاصلَ له**؛ فإن علىٰ أصلهم المركَّباتِ مَيَّالةٌ إلىٰ الانحلال، ولا مَيْلَ عندهم إلا للأركان، وما ليس برُكْنٍ لا يميلُ إلىٰ رُكْنٍ.

ونقولُ للمُتَوسِّطين: إذا تركَّبتِ العناصرُ، وزعمتُم أن المركَّبَ اكتسب كيفيَّةً ليست للعناصر، فهل تزعمون أن كلَّ عُنْصُرٍ مُسْتَبْقٍ لصورته وكيفيَّته؟ أم تزعمون أن صُوَرَ العناصر قد زالت؟

فإن قلتُم: «إن العناصرَ علىٰ صفاتها»، فهل يكتسبُ عُنْصُرٌ صفةَ عُنْصُرٍ آخَرَ أم لا؟ فإن زعموا: أن كلَّ عُنْصُرٍ لم يكتسب صفةَ ما عداه من العناصر، فقد جحدوا الضَّرورةَ؛ فإن صُوَرَها وصفاتِها متضادَّةٌ علىٰ زعمهم؛ فيستحيلُ اجتماعُها، وينبغي أن تكونَ العناصرُ وهي متجاورةٌ كهي إذا لم تتجاور؛ فلا

معنىٰ للتركيب والاستحالة مِن صُوَرِ العناصر إلىٰ كيفية المركَّبات.

ثم العُنْصُرُ[١] الذي هو النَّارُ لو استبقت صورتُه، وصورتُه[٢] الحرارةُ المُفْرِطَةُ التي لا يُتَوَقَّعُ فوقها رتبةٌ للحرارة، وعَلِمْنَا: أن حرارةَ المركَّب ليست حرارةَ النار؛ إذ ليس فيه ما هو علىٰ إفراط الحرارة؛ فَيَبْطُلُ المصيرُ إلىٰ أن عُنْصُرَ النارِ مُسْتَبْقٍ لصورته. وعلىٰ هذا الوجه يُقَرَّرُ القولُ في كلِّ عُنْصُرٍ وصورتِه.

فإذا ثبت خروجُ العناصر عن صورتها وصفاتها؛ فنقولُ لهم: صفاتُ العناصر تزولُ أَوَّلًا، ثم تَثْبُتُ كيفيةُ المركَّبات، والكيفيةُ المتجدِّدةُ لها مُوجَبَةٌ، ولها مُوجِبٌ عندكم، فلا يخلو مُوجِبُها: إمَّا أن يقال: إنَّه أجرامُ العناصر، أو صورُها، وإمَّا أن يقال: مُوجِبُها تَجَاوُرُ العناصرِ.

وبَطَلَ أن يكونَ مُوجِبُها الأجرامَ؛ فإنها كانت متحقِّقةً وهي بسائطُ قارَّةٌ في مراكزها، وإذا انحلَّتْ ورجعت إلىٰ البسائط فأجرامُها أيضًا ثابتةٌ؛ والموجَبُ لا يزولُ مع استمرار الموجِب. وإن كان الموجِبُ لكيفيَّة المركَّبات صورَ العناصر، فذلك محالٌ؛ فإن صُوَرَها تزولُ أَوَّلًا ثم تَثْبُتُ كيفيةُ المركَّبات؛ فحيثُ يَثْبُتُ الموجَبُ انتفىٰ ما قُدِّرَ مُوجِبًا له، وحيثُ ثَبَتَ الموجِبُ له انتفىٰ الموجَبُ، وذلك علىٰ نَقْضِ قضايا العقول.

وإن زعموا: أن الموجِبَ للكيفية تجاورُ العناصر، فقد تكلمنا علىٰ ذلك بما فيه إقناعٌ.

ومِمَّا يزيدُه إيضاحًا: اتفاقُهم علىٰ استحالةِ وجود شيء لا مِن شيء، فإذا قالوا: كيفيةُ المركَّب مخالفةٌ لصور العناصر، فقد أثبتوا موجودًا مُفْتَتَحًا

---

(١) في الأصل: العناصر. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٣٨.

(٢) كذا في الأصل، ولعل المناسب: فصورته.

لا أَصْلَ له ، وإذا لم يَسْتَحِلِ وجودُ صورةٍ مُبْتَدَأةٍ لم تكن وكانت ، فما المانعُ مِن وجودِ مادَّةٍ مُفْتَتَحَةِ الوجودِ ؟ والذي يُقَرِّرُ ذلك : أن الصُّوَرَ عندهم أَحَقُّ بأن تكون فاعلةً بالمادَّة ، والهَيُولىٰ بأن تكونَ مُنْفعِلةً بالصُّور أَوْلىٰ ، فإذا التزموا تجدُّدَ صورةٍ لَزِمَهُم تجويزُ مادَّةٍ .

ومِمَّا تُمُسِّكَ به في إبطال كلامهم : أن المركَّبَ لو زايَلَتْهُ صورُ العناصر واسْتَجَدَّ كيفيَّةً أخرىٰ ، لَمَا انحلَّ مركَّبٌ ؛ إذ إنما يَنْحَلُّ المركَّبُ ؛ بِحَنِينِ كلِّ عُنْصُرٍ إلىٰ مركزه ، والعُنْصُرُ لا يَحِنُّ إلىٰ مركزه لمادَّته وهَيُولاه ؛ إذ مَوادُّ العناصر أجرامٌ ، والأجرامُ متماثلةٌ (٢٠٠/ف) مُنْفَعِلَةٌ قابلةٌ للصُّورِ ، وإنما يَحِنُّ العُنْصُرُ إلىٰ مركزه ؛ لصورته المقتضية له ذلك ، ولو زالت الصُّوَرُ وبَقِيَتْ موادُّ العناصر علىٰ كيفيَّةٍ مخالفةٍ للموادِّ ، لَمَا انحلَّ المركَّبُ .

❊ **فإن قالوا :** لا نُسَلِّمُ لكم زوالَ صُور العناصر بالكلية مِن كل وجه ؛ فإن البسائطَ لا تَنْسَلُّ عن صورتها مِن كل وجه ، ولا تستديمُ أيضًا صُورُها التي كانت لها وهي بسائطُ ، ولكنها علىٰ رتبةٍ بين البقاء علىٰ صورة الانبساط وبين الخروج منها ؛ فإن الرُّكْنَيْنِ المختلفين إذا اجتمعا ، فَيَكْسِرُ كلُّ واحدٍ منهما سَوْرَةَ الآخر ؛ فتفاعلُ وتَتَعَدَّلُ ؛ واستشهدوا بالماء الحارِّ والباردِ إذا اختلطا ؛ فتتجدَّدُ كيفيةٌ أخرىٰ ، ويُدْرِكُها الإنسانُ فاترًا .

❊ **قلنا :** النَّارُ قبل التركيب كانت صورتُها الحرارةَ المفرطةَ ، فما قَوْلُكم فيها : أَزَالَتْ أم بَقِيَتْ ؟ فإنْ حكموا بزوالها عادوا إلىٰ القسم الأول ، وإن قالوا : لم تَزُلْ تلك الحرارةُ ، فقد بَقِيَ كلُّ عُنْصُرٍ علىٰ صورته ، وإذا كان الأمرُ كذلك ؛ فلا تَثْبُتُ كيفيَّةٌ للمركَّب تُنَاقِضُ إفراطَ الحرارة وإفراطَ البرودة علىٰ الضَّرورة .

فأما القولُ بزوال الصورة أو ببقائها، فليس بين البقاء والزَّوال رتبةٌ[1]؛ والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أن الكيفيَّةَ الثابتةَ للمركَّبِ تُضادُّ صورةَ العُنْصُرِ الفَرْدِ؛ إذ يستحيلُ أن يكونَ للنَّار صورتان أو حالتان: حالةٌ تكونُ فيها في غاية الحرارة وحالةٌ تكونُ دونَها، كما يستحيلُ أن يخرج السَّوادُ عن حقيقته مِن وجهٍ إذا كان مع البياض، ويبقىٰ علىٰ خاصيَّته إذا كان وَحْدَهُ.

ومحصولُ كلامهم يتضمَّنُ الحكمَ بانتفاء الشيء وبقائه، فإذا بَطَلَ بقاءُ صُور العناصر، وبَطَلَ زوالُها، وبَطَلَ أيضًا بقاؤُها مِن وجهٍ وزوالُها مِن وجهٍ؛ فلا يبقىٰ لهم مُضْطرَبٌ.

ومِمَّا نُبْطِلُ به أصولَهم: أن نقول: نسبةُ جزئياتِ الأركان إلىٰ التركيب والمزاج كنسبة كليَّاتها إلىٰ ذلك، فلئن أَوْجَبَ تجاورُ الجزئياتِ مِزاجًا، فليُوجِبْ تجاورُ كليَّاتها مِزاجًا؛ فإن عندهم لم تَزَل هذه العناصرُ بعضُها مجاورًا لبعضٍ مِن طرفيه.

ومِن أصلهم: أن بعضَ الأجزاء يأخذُ حكمَ البعض حتىٰ كأنَّه هو، ثم ارتقوا إلىٰ العالم العُلْوِيِّ، فقالوا: النَّفْسُ لَمَّا كان مُتَاخِمًا للعقل كان له حكمُ العقل، ثم العقلُ له حكمُ المبدأ الأوَّل حتىٰ كأنَّه هو.

فَهَلَّا قالوا: إن كليَّاتِ العناصر لها حكمُ الاتحاد لتجاورها، كما أن الأجزاءَ لها حكمُ الاتحاد في الكيفيَّة والمزاج لتجاورها! وهَلَّا أجازوا اجتماعَ المتضادات؛ لأن بعضَها يَكْسِرُ سَوْرَةَ البعضِ؛ فتتعادلُ كما تتعادلُ العناصر المتنافرة!

---

(١) كذا العبارة في الأصل، وفي الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٢١٧): وقولهم: «صور العناصر تبقىٰ من وجه دون وجه» فاسد؛ إذ لا رتبة بين البقاء والزوال.

ثم نقولُ: مَنْ يُسَلِّمُ لكم: أن الماءَ الحارَّ والباردَ إذا اجتمعا تركَّبَ منهما كيفيَّةٌ ليست بحارَّةٍ ولا باردةٍ؟ وبم تُنْكِرُونَ على مَنْ يقولُ: الماءان اختلطا وانقسمَ الرُّكْنُ على الرُّكْنِ بالأجزاء الصِّغار، كما قلنا في الفَحْمِ والجِصِّ إذا طُحِنَا واختلطَ بعضُه ببعضٍ؛ فيَظُنُّ الظَّانُّ أنه حَصَلَ لونٌ آخَرُ خارجٌ عن اللَّوْنَيْنِ؟

شُبَهُ الطَّبَائِعِيِّينَ

فإن قالوا: أشرفُ الحيواناتِ الإنسانُ، فانظروا في تركُّبِه وانحلالِه، ولا شَكَّ أنه يَنْحَلُّ مِن الآدمي ما يَنْحَلُّ بالتردُّد؛ فيحتاجُ إلى الغذاء؛ ليكونَ خَلَفًا عن الذي يَنْحَلُّ عنه، وخَلَفُ الشيءِ [مِثْلُهُ](١)، وغذاؤه إنما يكونُ بالمركَّبات الحاصلة من الأركان؛ فإن الحِنْطَةَ إنما تَنْبُتُ في التراب والماء، وتنمو بالاستمداد بالشمس والهواء؛ تَنْبَسِطُ عليه الشمسُ وتَصْفِقُهُ الرِّيَاحُ، ولو اخْتَلَّ شيءٌ مِن هذه الأشياء لا تنبتُ ولا تنمو.

قالوا: ثم هذه الأطعمةُ إنما تُغَذِّيه؛ لموافقتها لطبيعته، والأدويةُ لا تُغَذِّيه؛ لمخالفتها لطبيعته، ثم الغذاءُ يتردَّدُ في الأمعاء والعروق حتى يتصفَّى ويصيرَ كالطَّلِّ المِدَاد(٢)؛ فيصلحَ لأن يَخْلُفَ ما انحلَّ عنه، وما لم يَنْحَلَّ منه شيءٌ لا يجوعُ، هذا بيانُ تركُّبه وتمامه في الابتداء والوسط.

فإذا كان معنى كون الطعام غذاءً صلاحيتَه لأن يكونَ خَلَفًا للمُنْحَلِّ، وخَلَفُ الشيءِ مِثْلُه؛ فيجبُ أن يكونَ أصلُ التركُّب مِن هذه الأركان. وأما في الانحلال: فالإنسانُ إذا مات فأوَّلُ ما يخرجُ منه الحرارةُ والبُخارُ، ثم

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٤٠.
(٢) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٩٤٠: الرذاذ.

يَنْفَشُّ منه الهواءُ، ثم تخرجُ منه الرطوبةُ؛ فيبقى الترابُ، هذا هو الابتداءُ والانتهاءُ.

وربما يقولون: خَلَقَ اللهُ تعالى بِنْيَةَ العَيْنِ وما فيها مِن الطَّبقاتِ والتركيباتِ العجيبة[1]، فأنتم بين أن تقولوا: كانت هذه البِنْيَةُ المعهودة شَرْطًا في إدراك البصر، فقد أَثْبَتُّم الطبيعةَ؛ إذ سَلَّمْتُم لنا ما ندعوكم إليه، وإن قلتُم: لا حاجةَ إليها، فقد نَسَبْتُم الفاطرَ الحكيم إلى العبث؛ حيثُ سَوَّيْتُم بين بِنْيَةِ العَقِبِ وبين بِنْيَةِ الحَدَقَةِ في جواز الرؤية بهما.

* **الجوابُ عن هذا:** أن نقول: جملةُ ما ذكرتُم وتذكرونه في هذا الباب وتتمسَّكون به مبنيٌّ على تركُّب العناصر وحدوثِ كيفياتٍ للمركَّبات مخالفةٍ لبسائط العناصر، وقد سألناكم عن تركُّب العناصر وتَصَوُّرِ تركِّبها مع تضادِّها وتنافرها، وقلنا لكم: كيف يُتَصَوَّرُ ثبوتُ كيفيةٍ مِن تركُّبِها مخالفةٍ لأصولها؟ فلم تُحِيرُوا فيه جوابًا، ولم تستقر لكم في ذلك قَدَمٌ، وما وجدناكم في ذلك إلا مُتَحَيِّرين أو ظانين ظنونًا متعارضةً، يخالفُ بعضُكم بعضًا فيها؛ فزالت الثقةُ وانتفى البرهانُ والحجَّةُ.

قال الإمامُ: لو رددنا عليهم هذه الدعاوي بالأدلة، كان ذلك رَوْمًا مِنَّا لإبطال المحسوسات بالأقيسة؛ فالوَجْهُ أن نقول: لم قلتُم: إنَّ ما تخيَّلْتُموه مِن الأمور المترتِّبة بعضُها على بعض جارٍ مجرى الأسباب والعلل؟ وبم تُنْكرون على مَنْ يقولُ: إنها أمورٌ مُطَّرِدَةٌ أَجْرَى اللهُ تعالى بها العادةَ؟ وهذا مما أجمعَ عليه أهلُ الملل، وقد تَنْخَرِقُ هذه العاداتُ أحيانًا، ولو كانت عِلَلًا ومُوجِباتٍ[2]، لوجبَ تلازمُها مِن غير تناقض.

---

(١) في الأصل: والعجيبة. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٤١.

(٢) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٩٤٠: عللًا موجبات.

وليس معكم فيما تَدَّعون حجَّةٌ عقليةٌ ولا براهينُ قطعيةٌ، وأقصىٰ ما تتمسَّكون به في ذلك الوِجْدَانُ والاستقراء، وقد قال المحصِّلون منكم: «الاستقراءُ ليس ببرهانٍ، وإنما البرهانُ ما يُوَصِّلُ إلىٰ العلم قبل الوقوع، فأما ما لا سبيلَ إلىٰ معرفته إلا بعد الوقوع فليس ببرهانٍ».

والذي يُوَضِّحُ ذلك: اختلافُ مذاهبكم في كيفية تركُّب العناصر، ولقد[1] وجدنا لبعض الأدوية وبعضِ الجواهر [خواصَّ][2] لا تُعْرَفُ ماهِيَّتُها؛ فمَنْ رامَ تعليلَ الخواصِّ وَقَعَ في مُبَاهَتَةٍ[3] وحَيْرَةٍ، وكذلك القولُ في المركَّبات.

وأما قَوْلُكم: «إن الفاطرَ تعالىٰ فَرَّقَ بين بِنْيَةِ الحَدَقَةِ وبين بِنْيَةِ العَقِبِ»، **فنحن لا نُنْكِرُ ذلك**، غيرَ أَنَّا نقولُ: ليس ذلك عِلَلًا في الإدراك ولا شرائطَ فيه؛ فإن في الحيوانات ـ مِن الحَشَراتِ والطَّيَّاراتِ كالذباب والبعوض ونحوهما ـ مُبْصِراتٍ ومُدْرِكاتٍ، وليست لها هذه البِنْيَةُ التي للإنسان، وكذلك الجِنُّ والشياطينُ والملائكةُ يُبْصِرُون وليست لهم هذه البِنْيَةُ.

وإنما خَصَّ اللهُ تعالىٰ بعضَ الحيوانات ببعض الصُّور والتركيب وأكرمهم بها، كما قال سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، وقال سبحانه: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [غافر: ٦٤]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]؛ وإنما قَصَدَ بذلك الزينةَ، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ﴾ [الصافات: ٦]، ﴿وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الحجر: ١٦]؛ كذلك قَصَدَ بتركيب الإنسان علىٰ هذه الهيئة زينةً وتكريمًا له؛ وقال سبحانه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا﴾ [الكهف: ٧].

---

(١) في الأصل: ولقد وقد. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٤٢.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٤٢.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٩٤٢: متاهة.

وقد قام دليلُ العقل واعتضدَ بنصوص الكتاب: على أنه سبحانه سميعٌ بصيرٌ، واتفقَ أهلُ الملل على أنه سبحانه يُبْصِرُ بغير حَدَقَةٍ، ويُدْرِكُ بغير آلَةٍ وبِنْيَةٍ، ويُعْطِي ويَأْخَذُ مِن غير جارحةٍ وأداةٍ، تعالى اللهُ عن سِمات الحدوث عُلُوًّا كبيرًا؛ فَبَطَلَ التعويلُ على الوجدان والاستقراء.

ثم نقولُ: الكلامُ على المذهب رَدًّا وقَبُولًا فَرْعٌ على كونه معقولًا، والذي عَوَّلْتُم عليه مِن الطبع غيرُ معقولٍ.

❁ فإن قالوا: الطَّبْعُ: مَبْدَأُ كلِّ حركةٍ وسكونٍ، يعنون بالحركة والسكون: الكونَ والفسادَ.

وقال بعضُهم: الطَّبْعُ: قُوَّةٌ إلَهِيَّةٌ مُدَبِّرَةٌ لبدن الحيوان على جهة التسخير.

❁ وهذا الذي قالوه تعويلٌ على أمرٍ مجهولٍ، ثم الشيءُ الواحدُ كيف يكونُ سببًا للكون والفساد وهما نقيضان؟!

وأما القُوَّةُ إنْ عَنَوا بها: قدرةَ الإله سبحانه، فذلك معلومٌ، غيرَ أنهم أخطئوا في المعنى والإطلاق؛ فإن الإلهَ سبحانه هو المدبِّرُ هو[1] القدرةِ، ولا أحدَ له قدرةٌ تُؤَثِّرُ في الحيوان على جهة التسخير إلا اللهُ الحقُّ سبحانه.

واعلم أنهم يُشِيرون بالطَّبْعِ إلى الخاصيَّة، وليست الخاصيَّةُ عندهم في حُكْمِ الحالِ عند مُثْبِتيها مِن المتكلِّمين؛ فإن سياقَ مذاهبهم يَدُلُّ على أن الخواصَّ أعراضٌ موجودةٌ، وقد سَمَّوا حرارةَ النَّار صورتَها وخاصيَّتَها.

فإنْ قَدَّرُوا الخاصيَّةَ حالًا، وزعموا أنها تَطْرَأُ بنفسها عند التركيب، وتعودُ عند الانحلال إلى البسائط ـ فذلك فاسدٌ؛ فإن ما يَطْرَأُ ويزولُ ويثبتُ

---

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: ذو.

وينتفي غيرَ تابعٍ في تجدُّدِه لمتجدِّد فهو ذاتٌ موجودةٌ.

فإن قالوا: (٢٠١/ف) الخاصيَّةُ صورةُ التركيب، تَثْبُتُ عند تناسب أقدار العناصر في المركَّب ـ فقد رَدُّوا الأمرَ إلىٰ التركيب، وقد تكلَّمنا عليه بما فيه مَقْنَعٌ، ثم هو أمرٌ مجهولٌ.

ثم قالوا: إنَّ تناسُبَ الأقدار لا يتناهىٰ بالقُوىٰ، كما لا تتناهىٰ العناصرُ في إمكان الانقسام.

فيقالُ لهم: إذا كان التناسبُ لا يتناهىٰ، فالخواصُّ[1] يجبُ أن لا تتناهىٰ، حتىٰ تتوقعوا مِن تناسب العناصر أمورًا، رَدَدتُموها[2] وراغَمْتُم مواردَ الشرع فيها، وسَفَّهْتُم عقولَ مُتَّبِعي الشرع؛ فجوِّزوا الآن أن تتركَّبَ العناصرُ تركُّبًا يَصِيرُ آدميًّا وبَشَرًا سَوِيًّا، مِن غير رَحِمٍ مشتملٍ علىٰ نُطْفةٍ؛ إذ لا ينضبطُ ما يُتَوَقَّعُ مِن التَّناسُبِ في الأقدار.

ولا نزالُ نجرُّهم جَرًّا عنيفًا إلىٰ إلزامهم أمورًا عَدُّوها بينهم من المستحيلات، ثم إذا أنكروها ألزمناهم تصوُّرَها؛ حَمْلًا علىٰ تناسبٍ بين العناصر لا يُحَاطُ بتفصيله، فإذا لم يَبْعُدْ مركَّبٌ علىٰ هيئة حَجَرٍ يَجْذِبُ زُبَرَ الحديدِ، وذلك مِن التركُّب الذي تُعْلَمُ جملتُه ولا يُحَاطُ بتفصيله؛ فما المانعُ مما نُلْزِمُهم؟ وهذا ما لا محيصَ عنه أبدًا.

وعلىٰ هذا الوجه: نُلْزِمُهم إمكانَ انقلابِ الحديد والحَجَرِ فواكهَ غَضَّةً؛ بأن تُرَدَّ إلىٰ تركيبها، وليس ذلك بأبعدَ مِن انقلاب النحاس ذهبًا عند تناسب أقدار العناصر. ومِن هذا القبيل: تركُّبُ الجواهر في المعادن والبحار، كاللآلئ

---

(١) في الأصل: والخواص. والتصحيح من الغنية للشارح ٩٤٤/٢.

(٢) في الغنية للشارح ٩٤٢/٢: بعَّدتموها.

والفَيْرُوزَجِ والزُّمُرُّدِ واللعل، وكلُّ ذلك كيفياتٌ تحصلُ مِن تناسب أقدار العناصر عندهم.

ومهما تَمَكَّنَ النَّاظرُ مِن إيضاح خَبْطِ المُبْطِلِ في مذهبه بنفس مذهبه، فهو الأولىٰ به.

وإنْ هم فسَّروا الطَّبْعَ بالعَرَضِ اللازم للجِرْمِ أو بالخاصيَّةِ اللازمة للذَّات ـ فلا يستقيمُ لهم مع هذا التقدير الحكمُ بانقلابِ الأركان ولا بانكسار سَوْرَاتها؛ فإن الصفةَ اللازمةَ للنفس يستحيلُ مفارقتُها للنفس. وإن لم يلتزموا الانقلابَ ولا الانكسارَ؛ فيجب أن يكون في المركَّب صورُ العناصر، وذلك خلافُ المحسوس.

قلتُ: مَنِ اعتقدَ أن تركُّبَ العناصر وكيفيَّاتها شَرْطٌ في الحياة وفي صفات الحيِّ، لا يُمْكِنُهُ إثباتُ المعجزات أصلًا؛ فإن مِن المعجزات: انقلابَ العَصَا حَيَّةً، وإنطاقَ العَجْماء، وإحياءَ الموتىٰ، وتسبيحَ الحصىٰ، وحنينَ الجِذْعِ، وإرواءَ الخَلْقِ الكثير مِن الماء اليسير، وإشباعَهم مِن الطعام القليل، ويستحيلُ تقديرُ هذه الأمور علىٰ مذهب الطَّبائعيين.

ويقالُ لهؤلاءِ إذا اعترفوا بأن الطَّبْعَ مِن الأعراض: قد عَلِمْتُم أن العَرَضَ ينقسمُ: إلىٰ محسوسٍ مُدْرَكٍ بالضَّرورة، وإلىٰ ما هو معلومٌ بالأدلة، فالطَّبْعُ مِن أيِّ القبيلين؟ وليس هو بأخفىٰ مِن وجود الباري ﷻ، ثم يُتَوَصَّلُ إلىٰ معرفته بالأدلة.

❊ فإن قالوا: إنما يُعْرَفُ الطَّبْعُ بآثاره، كما يُعْرَفُ الإله سبحانه بأفعاله.

❊ قلنا: هذه الآثارُ تَدُلُّ علىٰ فاعلٍ مختارٍ، فلم قلتُم: إن فاعلَها مُوجَبٌ

دون أن يكونَ مُؤْثِرًا مختارًا؟! والفِعْلُ المُحْكَمُ المنظومُ المُتْقَنُ المختصُّ ببعض الأوصاف الجائزةِ يقتضي فاعلًا موصوفًا بكونِه حَيًّا عالِمًا قادرًا مريدًا، وله الحياةُ والقدرةُ والعلمُ، وهذه الصِّفاتُ لا تقومُ بجماد، ولا وَجْهَ لِنَقْضِ أدلة العقول.

❊ **فإن قالوا**: هذه الآثارُ مترتِّبةٌ على حَسَبِ ترتُّبِ القُوىٰ، ولَمَّا اختلفت القُوىٰ ترتَّبَ علىٰ ذلك نتائجُها.

❊ **قلنا**: ما مِنْ حادثٍ مِن هذه الآثارِ إلا وهو علىٰ نمطٍ يجوزُ في التقدير حصولُه علىٰ خلافه؛ فلا يَخْتَصُّ بما اخْتُصَّ به إلا بقَصْدِ قاصدٍ، والقَصْدُ يستدعي عِلْمًا وقدرةً وحياةً.

ومَنْ نَظَرَ في الحوادث وفي الحيوانات وأصناف النبات، وتَدَبَّرَ في خِلْقَتِها وبدائعِ بِنْيَتِها، وما تَتَّصِفُ به من الزِّينة ـ **اسْتَيْقَنَ** افتقارَها إلىٰ مُقْتَضٍ مُؤْثِرٍ قاصدٍ إلىٰ تقديم ما تقدَّمَ وتأخيرِ ما تأخَّرَ، فما مِن عُضْوٍ مِن أعضاء الإنسان مِن الفَرْقِ إلى القَدَمِ إلا وشواهدُ الفِطْرة فيه ظاهرةٌ، وآثارُ القدرةِ والحكمةِ فيه باديةٌ، وكذلك جملةُ الحيواناتِ وأصنافُ النَّبات وأنواعُ الجواهر المُودَعة في الأرض وفي المعادن.

ثم نقولُ لهم: إذا كانت العناصرُ متنافِرةً بطباعها وصُوَرِها؛ فكيف اجتمعت؟!

❊ **فإن قالوا**[1]: إنما جَمَعَتْهَا النَّفْسُ؛ فإن النَّفْسَ تَوَدُّ جمعَها، وربما يُعَبِّرون عن النفس بالطبيعة الخامسة، وربما يُسَمُّونها القُوَّةَ الإلَهِيَّةَ. وربما يقولون: إن التأثيراتِ نتائجُ القُوىٰ، واختلافُها؛ لاختلافِ حظوطها مِن

(١) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٩٤٥: ومنهم من قال:... .

الأجرام العُلْوِيَّة واختلافِ مناظرها واتصالاتها. وهذه أقوالٌ متقاربةٌ في المعنىٰ.

وعلىٰ أصلهم: ما مِن شيءٍ إلا وله نَفْسٌ، و[يعنون][(١)] بالنَّفْسِ: مَلَكَةَ الشيءِ، ويريدون بالنفوس: آثارَ الأجرامِ العُلْوِيَّةِ، والنَّفْسُ النَّاطقةُ تستخدمُ الأجرامَ وتستعينُ بها في هذه التأثيرات.

واختلفوا في الحَواسِّ:

فذهب بعضُهم إلىٰ أنها مِن آثار تركُّب العناصر وتناسُبِ أقدارها.

وذهب آخرون إلىٰ أنها مِن آثار النفس والعقل.

وأما العلومُ التي يختصُّ بها العقلاءُ:

فمذهبُ جماهير الفلاسفة: أنها مِن فَيْضِ النفس علىٰ المركَّبات.

وصار كثيرٌ مِن الطَّبائعيين إلىٰ أنها أيضًا مِن الطبيعة وآثارِ تركُّب العناصر ومِن قُوىٰ الأغذية[(٢)].

* **وكلُّ هذه تَحَكُّماتٌ**، ولو عُورِضَ بعضُ هذه المذاهب بالبعض لم يجدوا إلىٰ دفعها سبيلًا، فما أسندوه إلىٰ النَّفْسِ يُسْنَدُ إلىٰ تركُّب العناصر، وما أسندوه إلىٰ تركُّب العناصر يُسْنَدُ إلىٰ النفس.

﴿ **فإن قالوا**: الأجسامُ وأحكامُها حقيقٌ بأن تُحَالَ علىٰ اجتماع العناصر، والأحكامُ الرُّوحَانيةُ حقيقٌ بأن تُحَالَ علىٰ الرُّوحاني، وحَقَّقُوا ذلك عند أنفسهم بأن قالوا: ما يتعلَّقُ بالأجسام إذا توالىٰ عليها اعْتَرَتْهَا المَلالُ منه؛

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٤٥.

(٢) كذا العبارة في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٩٤٥: وصار كثير من الطبائعيين إلىٰ أنها أيضًا من آثار تركب العناصر من قوىٰ الأغذية.

فتصيرُ المَلاذُّ آلامًا إذا جاوزت الحدَّ، وأما العلومُ فإنها لا تُمَلُّ.

* **فيقالُ لهم**: إن الأعراضَ التي سميتموها صُوَرًا ليست بأجرامٍ مُتَحَيِّزةٍ، فلئن لَزِمَ صَرْفُ العلومِ إلىٰ الرُّوحاني؛ لأنها ليست بأجسامٍ؛ فيجبُ صَرْفُ جميعِ الصُّوَرِ إلىٰ الرُّوحاني؛ لأنها غيرُ مُتَحيِّزة، ثم السُّرورُ والفَرَحُ مما لا يُمَلُّ، وهي مِن آثار الطبائع.

* **فإن قالوا**: حُكْمُ الجسمِ ما يَحُلُّهُ ويختصُّ به، والعِلْمُ لا يَحُلُّ فيه ولا يختصُّ به.

* **قلنا**: هذا جَحْدُ الضرورةِ؛ فإن العالِمَ يُدْرِكُ مِن نفسه عِلْمَهُ، كما يُدْرِكُ حياتَه وقدرتَه وإرادتَه وسرورَه وغضبَه وألمَه ولذَّتَه، ويُدْرِكُ تفرقةً بين اختصاص الجهل والظنِّ به. وإنما استحال كونُ الذَّاتِ الواحدةِ عالِمَةً جاهلةً بالشيء الواحد؛ لوجوب الاختصاص، وإذا اخْتُصَّ أحدُ الضِّدين به انتفىٰ عنه الثاني.

ولو كان إضافةُ العلم إليه[1] كإضافته إلىٰ غيره، لَمَا تميَّزَ عالِمٌ عن عالِمٍ. وأيضًا: فلو لم يكن للعلم اختصاصٌ به، لكان إضافةُ العلم إليه بمثابةِ إضافة الجهل إليه، ولَبَطَلَ التضادُّ بين العلم والجهل وارتفعَ المَيْزُ بين زيد العالِمِ وبين عمرو إذا كان عالِمًا؛ فلا شَكَّ إذًا في اختصاص العلم بالعالِمِ، كما لا شَكَّ في اختصاص سائر الصِّفات به.

ولو كان عِلْمُ العلماء مِن فَيْضِ النَّفْسِ، لَعَمَّهم الفَيْضُ في جميع الأحوال والأوقات ما داموا بصفة الحياة، كما عَمَّتْهُم الحياةُ. ولَمَّا اخْتُصَّ به بعضُ العلماء دون بعضٍ ودون الصبيان والبهائم، بَطَلَ دعواهم، واتَّجَهَ كلامُ

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٤٥: إلىٰ زيد.

الطبائعيين عليهم في أن ذلك مِن آثار الطبائع وشَرَفِ البِنْيَةِ.

وليس قَوْلُ مَنْ يُحِيلُ العِلْمَ إلىٰ فَيْضِ النَّفْسِ، بشرط أن تكونَ البِنْيَةُ بالجملةِ مُسْتَصْلَحَةً[١] لفيض النَّفْس ـ بأَوْلَىٰ ممن يُحِيلُ ذلك إلىٰ آثار العناصر وقُوىٰ الأغذية وشَرَفِ البِنْيَةِ. ولو كان ذلك مِن فَيْضِ النَّفْسِ لَعَمَّ طلبةَ العلم المجتهدين في تحصيله، ولَمَّا لم يكن كذلك، بل اختلف علىٰ حَسَبِ اختلاف الطالبين في الاجتهاد والنظر والذكاء والبلادة ـ بَطَلَ دعواهم. وقد عَلِمْنَا: أن مِن الطيور والدَّواب مَنْ تَزِيدُ فِطْنَتُه علىٰ فِطْنَةِ كثيرٍ مِمَّنْ يُعَدُّ مِن العقلاء.

ونقولُ لهم: أخبرونا عن الفَيْضِ: أتعنون به: انتقالَ الصُّوَرِ والأعراضِ، مع العلم باستحالة الانتقال عليها، أم تَحْمِلُونَه علىٰ التجاور، مع القَطْعِ بأن العِلْمَ ليس من الجواهر القابلة للتجاور؟ وليس لهم عن هذا جوابٌ يُعْقَلُ.

وقد يَسْتَشْهِدُونَ بالشمس وفَيْضِها.

وهذا فاسدٌ؛ فإن الشمسَ مِن الأجرام المحدودة المختصَّةِ بالجهات والأحياز، فيفيضُ ضوءُها علىٰ الأجرام التي تُقَابِلُها، وليس العَقْلُ والنَّفْسُ مِن الأجرام المختصَّةِ بالجهات، ومَنْ لا حَدَّ له ولا جهةَ، كيف يُتَصَوَّرُ منه الفَيْضُ؟!

قلتُ: ومِن عجيب الأمر: أنهم قالوا: العَقْلُ والنَّفْسُ والأجرامُ العُلْوِيَّةُ كلُّها مِن فَيْضِ الإلهِ الذي هو عِلَّةُ العِلَلِ؛ فإنه سبحانه مادَّةُ العَقْلِ، والعَقْلُ مادَّةُ النَّفْسِ، والنَّفْسُ مادَّةُ الفَلَكِ، وأثبتوا الهَيُولَىٰ أيضًا، وقطعوا بأنَّ وجودَ العالَمِ مِن فَيْضِ وجود الإله سبحانه، وإذا لم يكن لوجود الإله حَدٌّ وجِهَةٌ، كيف يُعْقَلُ منه فَيْضُ النُّورِ؟!

---

(١) من الممكن قراءتها: منصلحة.

ثم الفَيْضُ الذي أشاروا إليه قضيَّةٌ واحدةٌ لا تَخْتَلِفُ ؛ لاستحالةِ اختلاف وجوده سبحانه ، واستحالةِ اختلاف الأحوال وتعاقبِها عليه ، ثم وَجَدْنَا العالَمَ العُلْوِيَّ في غاية الاختلاف في الذَّواتِ والصِّفاتِ والنتائجِ والآثارِ والأماكنِ والأقدارِ والأفعالِ ، وعَلِمْنَا أن العِلَّةَ الواحدةَ لا تُوجِبُ ذواتٍ مختلفةً متضادَّةً ، ولو كان العَقْلُ مِنْ فَيْضِهِ لكان مِثْلَهُ. وكذلك لو كانت النَّفْسُ مِن فَيْضِ العَقْلِ ، لكانت بمثابته في جميع الصفات.

ومَنْ تَدَبَّرَ الكواكبَ ونَظَرَ في اختلافِ حركاتها وأقدارها ونتائجها وآثارها ، استيقنَ أن ذلك مما يستحيلُ إضافتُه وإسنادُه إلىٰ عِلَّةٍ مُوجِبَةٍ.

ومَنْ لا يُفَرِّقُ (٢٠٢/ف) بين حِبْرٍ مُتَكَوِّنٍ علىٰ قِرْطاسٍ وبين كتابةٍ منظومةٍ مُتَّسِقَةٍ ، يَجِبُ أن يُعَزَّىٰ في عقله ، كَلَّا إنما هي مِن صُنْعِ الفاطرِ المدبِّرِ العالم الحكيم القادر المريد ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ، وقد قال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦].

وقَدْ رأيتُ لمحمد بنِ زكريَّا الطبيب فَصْلًا وجيزًا في افتقار الحوادث إلىٰ المُحْدِثِ المختارِ ؛ فأَدْرَجْتُهُ هذا البابَ ؛ لِيَعْلَمَ النَّاظِرُ أن المُتَحَذِّقِينَ مِن الفلاسفة إذا أَنْصَفُوا: عَلِمُوا أن الشيءَ لا يَتَكَوَّنُ بنفسه ولا بِطَبْعِهِ ، وأن الكائناتِ الحادثةَ مُفْتَقِرَةٌ إلىٰ فاطرٍ مُدَبِّرٍ قديمٍ.

فقال: البراهينُ قائمةٌ علىٰ أنه لا يمكنُ أن يكونَ الجسمُ غيرَ متناهٍ ، ولا جسمٌ غيرَ مركَّبٍ ، ولا حركةٌ لم تَزَلْ ، ولا مصاحبٌ للحوادث قديمٌ ، وأن أشكالَ الأجسام وهيئاتِها واقعةٌ بحسب المنافع المقصودةِ بها المَجْرِيِّ بها إليها ، كأشكال أعضائنا وأعضاء سائر الحيوان ، وعجيبِ ما فيها مِن لطيف التشكيل والتخطيط والتصوير ، الذي تَزُولُ معه الشُّكُوكُ عن النفوس في أنَّها

محمولةٌ علىٰ أشكالها تلك بتقديرٍ وتدبيرٍ.

وكذلك أحوالُ الأجرام العُلْوِيَّةِ في اختلاف أماكنها وحركاتها وأقدارها ومواضعها، ووَضْعُ ذلك كلِّه في المواضع التي لا يمكنُ أن يَقَعَ ذلك وقوعًا جُزَافًا، ولا أن يكونَ لم يَزَلْ كذلك؛ إذ كلُّها أجسامٌ متحركةٌ متناهيةٌ مُصَاحِبةٌ للحوادث، ولا يمكنُ أن يكونَ جسمٌ غيرَ مركَّبٍ ولا حركةٌ قديمةً ولا مُصَاحِبٌ للحوادث قديمًا.

ومع ذلك فذواتُ أشكالٍ مطابقةٍ لمواضع الحاجات، يُعْلَمُ منها أن أشكالَها تلك لم تَأْتِ من تَنَاهِي مَوَادِّها، بل مِن حَمْلٍ لها علىٰ التَّشَكُّلِ بذلك الشكل، كما نَعْلَمُ مِن الإبريق أنه لم يَأْتِ مَوْضِعُ الخَوَاءِ في عُرْوَتِهِ وفَمِهِ وأُنْبُوبِهِ مِن تناهي الصُّفْرِ[١]، بل إنما أتىٰ مِن تجويفِ أُنْبُوبِه لِيَسِيلَ منه الماءُ، وتجويفِ فَمِهِ لِيَصُبَّ منه، والفَضَاءِ الذي بين عُرْوَتِهِ وعُنُقِهِ لِيُمْسَكَ ويُشَالَ، وليس لعاقلٍ أن يُضْرِبَ عن هذه الأمور إضرابًا.

وقَوْلُهُ: «لا حركةٌ لم تَزَل ولا مُصَاحِبٌ للحوادثِ قديمٌ»، هو معنىٰ قولنا: ما لا يَسْبِقُ الحوادثَ حادثٌ، وإنَّ الانتهاءَ يُشْعِرُ بالنِّهَايةِ، وما لا مُفْتَتَحَ له لا يَنْتَهِي إلىٰ آخِرٍ.

وقَوْلُهُ: «لن يمكن أن يَقَعَ مِثْلُ ذلك جُزَافًا»، عَنَىٰ بذلك: أنه لا يجوزُ أن تكونَ الأمورُ جاريةً علىٰ الاتفاق؛ لأن طُرُقَ الاتفاقِ معروفةُ الأسباب، وذلك أن مِدَادًا لو سُكِبَ علىٰ قِرْطَاسٍ لم تَأْتِ منه صورةٌ كاملةٌ تامَّةٌ، مِثْلَ الصُّورة المُتَّخَذَةِ المعمولةِ التي تكون بالقَصْدِ والاختيار.

(١) وهو النحاس.

وذلك كوُجُودِنا[1] الإنسانَ في تركيبِه وصورتِه ووَضْعِ حَواسِّهِ المُتَهَيِّئَةِ لِدَرْكِ المحسوسات: كاليَدِ التي يَبْطِشُ بها، والرِّجْلين التي يسعىٰ عليهما، وتركيبِ الأعضاء الباطنة وما يَصْلُحُ لها، والمنافذِ لتسهيل ما يخرج منها، وكذلك المَعِدَةُ وما فيها مِن القُوىٰ الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، وكذلك القَلْبُ والكَبِدُ والرِّئَةُ، وتخصيصُ كلِّ واحدٍ بخصائص عجيبة لن تتأتّىٰ الحياةُ في استمرار العادة دونَها.

ثم هو في مولده رضيعًا يغتذي بلطيف الأغذية الملائمة لبدنه، ليس معه داعٍ يدعوه إلىٰ غير ما يَصْلُحُ له منها، حتىٰ إذا مَضَتِ المدَّةُ التي استحكمت فيها أعضاؤه، ولم يَجْتَزِ بمثل الذي كان ينالُه مِن الغذاء، واحتاجَ إلىٰ ما يُقِيمُ به طَبْعَهُ في إذابة ذلك ـ هُيِّئَتْ له الأسنانُ تُجْعَلُ لطعامه؛ لِيَسْهُلَ عليه مُدْخَلُهُ ويَظْهَرَ له ما فيه مِن الطَّعْمِ المُلِذِّ له، وجُعِلَتْ له الأَنْيَابُ للكسر، والطواحينُ للطَّحْنِ والمَضْغِ، وجُعِلَ مقاديمُها للزِّينة.

حتىٰ إذا بَلَغَتْ به الحالُ أَوَانَ البُلُوغِ، أُحْدِثَتْ له أسبابُ الشهوة والمَيْلِ إلىٰ النكاح والأمورِ التي يكونُ منها النَّسْلُ.

ثم هو كذلك مُتَنَقِّلٌ في أحواله المشهورة، وليس منها حالٌ إلا وهي دالَّةٌ علىٰ تقدير مُقَدِّرٍ وتدبيرِ مُدَبِّرٍ حكيمٍ قادرٍ عليمٍ، قال اللّٰهُ تعالىٰ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٤]، وقال سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥].

---

(١) أي: كإدراكنا.

ثم أمورُ العالَمِ كذلك، ليس منها شيءٌ إلا وأعلامُ الصَّنْعَةِ فيه بَيِّنَةٌ، وشواهدُ الفِطْرةِ فيه ظاهرةٌ، تَشْهَدُ له بذلك شهادتَها على الإنسان الموصوف بما ذكرنا، قال عَزَّ مِن قائلٍ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، يعني: مُؤَدِّيًا هذه الشهادةَ بالحَقِّ والصِّدْقِ، وإذا كان كذلك فلا بُدَّ مِن قاصدٍ عليمٍ، قَصَدَ إلى هذه الأمور وأَتْقَنَها وقَدَّرَها، وأنها خارجةٌ عن الاتفاق، جاريةٌ على القَصْدِ والاختيار، داخلةٌ في باب القدرة والإيثار.

فَصْلٌ
في إبانةِ تَنَاقُضِ مَقَالاتِ الفَلاسِفَةِ

قد ذكرنا أصولَ هؤلاء، وإسنادَهم الأحكامَ والآثارَ إلى الطَّبْعِ، ثم إلى دَوَرَانِ الفَلَكِ، ثم لم يكتفوا بذلك؛ حتى أثبتوا وراءَ ذلك: النَّفْسَ والعَقْلَ مع الإله الحق.

وقد حَكَيْنَا عن شيخنا الإمامِ في أثناء كتاب التَّوَلُّدِ فَصْلًا وجيزًا، محصولُه: استحالةُ تقديرِ موجودٍ مع الله تعالى، غيرِ مُخْتَصٍّ بذاته اختصاصَ قيامٍ، ولا يُبَايِنُهُ[١] بجهةٍ أو اختصاصٍ بذي جهةٍ اختصاصَ قيامٍ، وما هذا سبيلُه لا يُدْرِكُ العقلُ فَصْلًا بينهما.

وأنا أَزِيدُ هذا الفَصْلَ تقريرًا فأقولُ:

❁ لو قال قائلٌ مِن الكَرَّامِيَّةِ: أنا أَفْرِضُ الكلامَ في العالَمِ أَوَّلًا، فهو المُشَاهَدُ لنا؛ فأقولُ: إثباتُ موجودٍ مع هذا العالَمِ، لا يَخْتَصُّ عنه بجهةٍ بائنًا

---
(١) يمكن أن تُقرأ: مباينة.

عنه، ولا هو بحيثُ وجودِ العالَم، كما يَقُومُ العَرَضُ بالجوهر ـ لا تهتدي إليه العقولُ ولا تُمَيِّزُ أحدَهما عن الآخَر.

* قلنا: قد أَقَمْنَا واضحَ الأدلة على حَدَثِ العالَمِ، ومِنْ أَوْضَحِ الدِّلالةِ: تَنَاهِيه، واختصاصُه بجهةٍ يجوزُ في العقل اختصاصُه بغيرها مِن الجهات، وقَبُولُهُ للحوادث. وقد عَلِمْنَا ضرورةً: أن مَن انقطعَ مِن جهةٍ وحَدٍّ يَجِبُ انقطاعُه وتناهيه مِن الجهات الخمس، وأن الانتهاءَ يُشْعِرُ بالنِّهاية؛ فَحَكَمْنَا على كُلِّ محدودٍ بأَنَّهُ كائنٌ بعد أن لم يكن.

ثم الدخولُ والخروجُ والمُمَاسَّةُ والمُحَاذاةُ والمباينةُ كُلُّها مِن أوصاف المحدودات؛ فإن المُتَحَاذِيَيْنِ إنما يَتَحَاذَيَانِ بِحَدٍّ ومُنْقَطَعٍ، كما يَتماسَّان بذلك، وما انْقَطَعَ مِنْ جهةٍ يَجِبُ انقطاعُه مِن سائر الجهات، وما كان هذا سبيلُه فدلالةُ الحدوثِ تَشْمَلُهُ.

* فإن قيل: كيف يستقيمُ لكم دعوى الضَّرورةِ في أمرٍ مع مخالفة خصومكم فيه؟

* قلنا: لَسْنَا نُرِيدُ بالعِلْمِ الضَّرُوريِّ: العِلْمَ الهَجْمِيَّ الذي يُدْرِكُهُ كلُّ عاقلٍ مِن نفسه عند التَّنَبُّهِ والتَّذَكُّرِ دون البحث والتفكر، وإنما نُرِيدُ عِلْمًا مستفادًا مِن الدليل القاطع؛ فهو عِلْمٌ مقطوعٌ به مبحوثٌ عنه، ومَنْ أَنْصَفَ ولم يَتَعَسَّفْ لا يُخَالِفُ في ذلك.

فلو كان الإلهُ سبحانه مُتَنَاهِيَ الذَّاتِ، لجازَ عليه ما يجوزُ على الجوهر، ولكان لا يُعْقَلُ وجودُهما إلا مُتَجاوِرَيْنِ أو مُتَبَايِنَيْنِ، وقد عَلِمْنَا: افتقارَ المُحْدَثاتِ إلى مُحْدِثٍ، واختصاصَه بصفةٍ تُوجِبُ له التَّقَدُّسَ عن الأحياز، كما قاله الأستاذُ أبو إسحاق؛ فلا نهايةَ له في ذاته، على معنى: أنه ليس بذي

حَجْمٍ وجُثَّةٍ ، ولا تُقَدِّرُهُ الأفكارُ ، ولا تُصَوِّرُهُ الأوهامُ ، فهو معلومٌ بأدلة العقل ، مُتَعَالٍ عن تَطَرُّقِ الوَهْمِ ، وكذلك لا نهايةَ له في وجوده ، على معنى: أنه لا مُفْتَتَحَ لوجوده.

ومَنْ هذا وَصْفُهُ ؛ فالزمانُ لا يُدْرِكُهُ ، والمكانُ لا يُقَدِّرُهُ ولا يَحُدُّهُ ، لاسِيَّما وقد كان قَبْلَ كلِّ مكانٍ.

* فلو قيل: فالمدَّةُ التي بينه وبين مُفْتَتَحِ الحوادثِ مُتَنَاهِيةٌ أو غيرُ مُتَنَاهِيةٍ؟

* قلنا: مَنْ تَقَدَّسَ عن النِّهايات لا تُطْلَقُ عليه حُروفُ الظَّرْفِ ، ولا يُنَاسِبُ المتناهياتِ بزمانٍ ولا مكانٍ ؛ فإطلاقُ لفظِ: «بَيْنَ» عليه مع الغير مستحيلٌ ، وكذلك الدخولُ والخروجُ والمبايَنةُ ، إلا أن يُرادَ بالمبايَنةِ: مُبايَنةُ مخالفةٍ لا مُبايَنَةُ مسافةٍ وعُزْلَةٍ.

وإذا تَقَرَّرَ ما قلناه: اتَّضَحَ ما قاله الشيخُ الإمامُ: أن إثباتَ موجودٍ مع الإلهِ الحَقِّ ، يَجِبُ أن يكون مُخْتَصًّا به أو بائنًا عنه بجهةٍ أو قيامٍ بذي جهة ؛ فالعالَمُ قائمٌ بنفسه مختصٌّ بجهةٍ ، وأعراضُه موجوداتٌ بحيثُ العالَمِ ؛ (٢٠٣/ف) فكان هذا معقولًا ، وللعقل طريقٌ إلى الفَصْلِ بينهما ، ثم العالَمُ دالٌّ عليه ؛ مِن حيثُ إن قِوَامَهُ به.

فأما إثباتُ العَقْلِ والنَّفْسِ مع الإله الحَقِّ ، مع الحكم باستحالة اختصاصها عنه سبحانه بجهةٍ ومع قيامها بالنفس ـ فيستحيلُ ، والعقلُ لا يُدْرِكُ بينهما فَصْلًا ، ولا يُمَيِّزُ وجودَهما عن وجود الإله سبحانه.

وصارَ صائرون مِن المتكلِّمين إلى طريقة أخرى في إبطال مذهبهم ؛ فقالوا: إثباتُ موجودٍ لا يُعْقَلُ ضرورةً ولا دِلالةً ـ تَحَكُّمٌ مَحْضٌ ، وهو

مستحيلٌ، والكلامُ على المذهب رَدًّا وقَبُولًا فَرْعٌ على كونِهِ معقولًا، وما أَثبَتُوه مِن العَقْلِ والنَّفْسِ لم يَقُمْ عليه دليلٌ عقليٌّ ولا سمعيٌّ؛ فالمتفرِّعُ عليه باطلٌ. ثم إثباتُ اثنين مع الله تعالى هما العَقْلُ والنَّفْسُ، ليس بأَوْلَى مِن إثباتِ ثلاثةٍ وأربعةٍ وأكثرَ، إذا لم يَدُلَّ عليه دليلٌ ولم يكن معلومًا ضرورةً.

وقد ذكرنا هذه الطريقةَ في كتاب التَّوَلُّدِ، وتكلَّمنا عليها بما فيه مَقْنَعٌ.

عُدْنَا إلى ترتيبِ كلامِ الإمامِ.

قال: فَمِمَّا نُفَاتِحُهُم به: أن نقولَ: هَلَّا اكتفيتُم بالأفلاك وحركاتها مع الحكم بقِدَمِها! وكيفَ يَفْتَقِرُ القديمُ الواجبُ الوجودِ إلى مُوجِبٍ؟! ولَئِنْ وَجَبَ تَعَلُّقُ كلِّ ثابتٍ بِمُوجِبٍ، وَجَبَ أن يَثْبُتَ الموجودُ الأولُ مُتَعَلِّقًا أيضًا بِمُوجِبٍ، ثم كذلك القَوْلُ في مُوجِبِهِ إلى غير نهاية.

❊ **فإن قالوا:** كلُّ ما له صورةٌ وكيفيَّةٌ فإنه يَفْتَقِرُ إلى سببٍ مُوجِبٍ، والأفلاكُ لها صُوَرٌ وكيفيَّاتٌ، بخلاف المُوجِبِ الأَوَّلِ؛ فإنه البسيطُ حَقًّا بلا صورةٍ ولا كيفيَّةٍ.

❊ **قلنا:** إذا ثَبَتَ قِدَمُ [ذي](1) الصُّورةِ والكيفيَّة على زعمكم، وتَحَقَّقَ أَزَلِيَّتُهُ ووجوبُ وجودِه ـ وَجَبَ استغناؤه عن المُوجِب كالمبدأ الأَوَّلِ. ثم العَقْلُ ليس له صورةٌ ولا كيفيَّةٌ، وقد افتقرَ إلى المبدأ.

ثم نقولُ: لم قلتُم: إنما افتقرتْ المركَّباتُ شاهدًا إلى المُقْتَضِيات(2)؛ لتركُّبِها وصُوَرِها؟ وما أَنكَرْتُم على مَنْ يقولُ: إنما افتقرتْ إليها؛ لجوازها

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٤٧.

(٢) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٩٤٧: المفيضات.

وتَعَرُّضِها للتَّغيير والزَّوال والاستحالةِ مِن حالٍ إلى حالٍ؟ والأفلاكُ وإنْ كانت على صُوَرٍ، فإنها لا تَحُولُ عن صُوَرها ولا تَزُولُ، ولا يجوزُ عليها الزَّوالُ والتَّعَرُّضُ لقَبُولِ هيئةٍ تُخَالِفُ هيئَتَها، بخلاف المركَّبات شاهدًا؛ فإنها جائزةُ الثُّبُوتِ مُتَعَرِّضَةٌ لقبول غيرها مِن الصُّوَرِ والكيفيَّات.

فلا سبيلَ لكم إلى الجمع بين ما تشاهدون وبين ما غاب عنكم؛ بمجرَّدِ الصورة والشَّكْلِ. على أنكم نَفَيْتُم عن النَّفْسِ والعَقْلِ الصورةَ والشَّكْلَ، ومع ذلك قَضَيْتُم بافتقارهما [إلى المُوجِبِ؛ فلم أنكرتُم ذلك في الموجود الأول؟!

❁ فإن قالوا: جَمْعُنا بين الغائب والشاهد مع عدم افتراقهما][1] في الوجوب والجواز (إلى الأوَّل)[2]، بمثابةِ جمعكم بينهما في حكم العِلَّةِ، مع قطعكم بأنَّ المعلولَ شاهدًا جائزٌ، وهو غائبًا واجبٌ.

❁ قلنا: قد أَقَمْنَا واضحَ الأدلَّةِ على أن الحُكْمَ إنما يُعَلَّلُ لثبوته، ولا أَثَرَ فيه للجواز والوجوب، وإذا ثبت تعليلُه يَجِبُ اطرادُه وانعكاسُه، ثم أَوْضَحْنَا: أن العِلَّةَ لا تُوجِبُ ذاتًا، وإنما مُوجَبُها الأحكامُ، وعندكم: مُوجَبُها الذَّواتُ لا الأحكامُ، ثم جَوَّزْتُم ثبوتَ المُوجِبِ مع عدم المُوجَبِ لمانعٍ، وذلك مستحيلٌ عندنا؛ ولذلك قال مُحَقِّقو أئمتنا: العِلَّةُ والمعلولُ واحدٌ بمثابةِ الحقيقة والمُحَقَّق؛ فلم يَسْتَتِبَّ لكم ما استمرَّ لنا.

❁ فإن قالوا: الموجودُ الأوَّلُ بسيطٌ حقًّا، وما كان كذلك فإنه لا يُنَاسِبُ المُتَشَكِّلَ، ولا بُدَّ أن يكون بين السبب والمسبَّب مناسبةٌ بوجهٍ؛ فَقَدَّرْنَا الرُّوحانيَّ لذلك، ويعنون بالرُّوحانيِّ: العَقْلَ والنَّفْسَ.

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٤٨.

(٢) ما بين القوسين ساقط من الغنية للشارح ٢/٩٤٨.

* **قلنا:** الرُّوحَانيُّ: إما أن يكونَ بسيطًا كالمُوجِبِ الأوَّلِ، وإما أن يكونَ في حكم ما له صورةٌ، فإن كان في حكم ما له صورةٌ؛ فقد أَوْجَبَهُ المبدأُ مع انقطاع المباشَرةُ(١) بينهما، وإن كان بسيطًا حقًّا، وكذلك أَوْجَبَهُ المبدأُ، فليس يمتنعُ أيضًا أن يستند المبدأُ إلى مُوجِبٍ آخر. ولَئِنْ جازَ أن يُوجِبَ الرُّوحَانيُّ البسيطُ مُتَصَوَّرًا، لِمَ لا يُوجِبُ الموجودُ الأوَّلُ مُتَصَوَّرًا؟! وهذا مِمَّا لا جوابَ عنه.

* **فإن قالوا:** [النَّفْسُ](٢) تُنَاسِبُ الأجرامَ مِن وَجْهٍ، وتُنَاسِبُ العَقْلَ مِن وَجْهٍ، والعَقْلُ كذلك يُنَاسِبُ النَّفْسَ مِن وَجْهٍ، ويُنَاسِبُ المبدأَ مِن وَجْهٍ.

* **قلنا:** [كيف](٣) يَثْبُتُ للشيء الواحد وجهان مختلفان؟! ولو ساغَ ذلك ساغَ أيضًا ثبوتُ وجهين للمبدأ، ولو جازَ أن يُوجِبَ الموجودُ(٤) الأوَّلُ المُتَشَكِّلَ بواسطتين، هما: العَقْلُ والنَّفْسُ، فَلِمَ لا يجوزُ أن يُوجِبَ الشَّكْلَ بوسائط؟ إذ لا عَدَدَ أَوْلَىٰ مِن عددٍ، فما المانعُ مِن ثبوت عقولٍ ونفوسٍ كثيرة؟

وإنما وقعوا في هذه المُبَاهَتَاتِ(٥)؛ لقولهم: «إن المقتضِي للكائنات إنما يقتضيها بطريق: الإيجاب، أو بالفَيْضِ، أو بحلول النَّفْسِ»(٦)؛ فَأَحْوَجَهُم هذا القولُ إلىٰ إثباتِ مناسبةٍ بين الموجِب والموجَب.

وقد أَقَمْنَا نحن الأدلَّةَ علىٰ أنه سبحانه يُفِيضُها بقدرته وإيثاره علىٰ وَفْقِ

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٤٨: المناسبة.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٤٨.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٤٨.

(٤) في الأصل: الوجود. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٤٨.

(٥) في الأصل: المتاههات. وفي الغنية للشارح ٢/٩٤٨: المتاهات. ولعل المثبت هو الأنسب.

(٦) في الغنية للشارح ٢/٩٤٨: بطريق الفيض أو بحلول النفس.

عِلْمِهِ وخِيَرِهِ، وقد أَبْطَلْنَا عليهم الفَيْضَ، وبَيَّنَّا: أنه قضيةٌ واحدةٌ؛ فكيفَ يُنْتِجُ أمورًا مختلفةً، والعِلَّةُ الواحدةُ لا تقتضِي ذواتٍ مختلفةً؟!

ومِمَّا يَدُلُّ على فسادِ كلامهم: أنهم أثبتوا الوجودَ الأوَّلَ والعَقْلَ والنَّفْسَ، وقَضَوا بأنها ذواتٌ قائماتٌ بأنفسها، وسَمَّوْا بعضَها أَوَّلًا وبعضَها ثانيًا أو ثالثًا، مع استحالةِ تقدُّمِ الأوَّل على الثاني أو تأخيرِ الثاني عن الأوَّل، ومع استحالةِ تَمَيُّزِ بعضِها عن بعضٍ بالحيِّزِ أو بالحقيقة، وذلك محالٌ.

على أن الموجِبَ يَجِبُ أن يكونَ له اختصاصٌ بالمُوجَبِ على وَجْهٍ يُعْقَلُ، ولا اختصاصَ للعَقْلِ بالنَّفْسِ، ولا للوجودِ الأوَّلِ بالعَقْلِ، ولا للنَّفْسِ بالأفلاك.

وهذه الموجوداتُ معقولاتٌ عندهم، وليست بمحسوساتٍ، غيرَ أنهم قَضَوْا بتحيُّزِها في المعنى؛ إذ حكموا بانقطاع بعضها عن البعض، فَعَالَمُ النَّفْسِ ينقطعُ عن الفَلَكِ، وعالَمُ العَقْلِ عليها، فقد انتهى مِن الطرفين، وكذلك الكلامُ في عالَمِ العَقْلِ. وأما المبدأُ فإنه ينقطعُ على العَقْلِ، وكلُّ ما تَتَطَرَّقُ إليه النِّهايةُ مِن جهةٍ فقد تَحَيَّزَ، وهم يَدَّعُونَ أنَّ هذه الموجوداتِ ليست مُتَحيِّزات.

❊ **فإن قالوا:** أنتم تُثْبِتُونَ الصَّانِعَ بالدليل، وكلُّ دليلٍ يَدُلُّ عليه فهو دليلٌ على ثبوت العَقْلِ والنَّفْسِ.

❊ **قلنا:** الكائناتُ لها حكمُ الجوازِ، فهي دَالَّةٌ على مُكَوِّنٍ لها موصوفٍ بصفاتٍ يَتَأَتَّى بها التكوينُ والإيجادُ، والواحدُ كافٍ في ذلك، وأنتم تزعمون أن المبدأَ غيرُ موصوفٍ بالصِّفاتِ أصلًا، وتُثْبِتُونَ الصِّفاتِ للعَقْلِ والنَّفْسِ، ثم قلتُم: «إنَّه الخالقُ الصانعُ بهذه الوسائط»، ولو لم يكن موصوفًا لَمَا صَحَّ كونُه

خالقًا فاعلًا.

❊ **فإن قالوا:** لو كان مُقْتَضِي العالَمِ فاعلًا مختارًا، لكان موصوفًا بالقُوى. يعنون بالقُوى: الفِكْرةَ والإرادةَ والقدرةَ والعِلْمَ.

❊ **قلنا:** ولو كان مُوجِبًا للعالَمِ ومادةً للكائنات، لكان مُنَاسِبًا لها بِوَجْهٍ ما، ولولا ذلك لَمَا أَنْتَجَهُ لو أَوْجَبَها.

قال الإمامُ: واعلم أنَّ ما يُطْلِقُونَهُ مِن الإيجابِ والنتيجةِ إنما هو التَّوليد، ولو كان يُوَلِّدُ شيئًا لكان والدًا، وكان ذلك الشيءُ مولودًا، وهو الأَحَدُ الصَّمَدُ، تعالى اللهُ عن ذلك عُلُوًّا كبيرًا.

والكلامُ في هذا البابِ أَكْثَرُ مما ذكرناه، إلا أَنَّهُ مَنْ أَحْكَمَ هذه الأصولَ التي أَوْمَأْنَا إليها، أحاطَ عِلْمًا بفروعها، وتَأَتَّى له الانفصالُ عن كلِّ شبهةٍ يُورِدُونَها، واللهُ خيرُ مُعِينٍ.

فَصْلٌ
في الرَّدِّ على المُنَجِّمِينَ

قد ذَكَرْنَا في صَدْرِ هذا الكتابِ: أنه لا قديمَ إلا اللهُ تعالى بصفاته، ولا خالقَ سواه، وأنَّ ما سواه مِن الكائنات فهو مُحْدَثٌ مخلوقٌ؛ فنذكرُ الآنَ مُناقضاتِ المُنَجِّمين وتحكُّماتِهم في إثباتِ الأحكام والآثار.

فَمِمَّا يَعْظُمُ مَوْقِعُهُ عليهم: أن نقولَ: الأَنْجُمُ الجاريةُ في أفلاكها أجسامٌ وأجرامٌ، ومَنْ يُمَارِي في ذلك ـ وقد شَاهَدَهَا مُتَشَكِّلَةً على أقدارٍ معلومةٍ وبعضُها يَكْسِفُ البعضَ ويَسْتُرُهُ إذا حاذاه في جهة السُّفْلِ، ويراها تَطْلُعُ وتَغْرُبُ ـ فقد جَحَدَ البديهةَ. وإذا وَضَحَ كونُها أجسامًا، فما لها لا تتعرَّضُ للكون والفساد

والتركُّب والانحلال حَسَبَ ما تَرَكَّبُ الأُسْطُقُسَّاتُ في هذا العالَم ؟! وإذا سُئِلُوا عن تحقيقِ فَرْقٍ بين الأجرام العُلْوِيَّةِ وبين الأجسامِ السُّفْلِيَّةِ لم يَرْجِعُوا إلى أَصْلٍ.

وحَقُّ المُطَالِبِ أن يَعْضِدَ كلامَه بتجانس الأجرام والموادِّ، ثم الموادُّ لا تختلفُ لأنفسها، وإنما يَئُولُ اختلافُها إلى الصُّوَرِ، ومِن مُوجَبِ هذا الأصل: أن يجوزَ على كلِّ جسمٍ ما يجوزُ على الآخر؛ والذي يُوضِحُ ذلك: أن البسائطَ في هذا العالَمِ تَحَوَّلَ عن صُوَرِها بأن تَتَرَكَّبَ ويُحَوَّلَ عُنْصُرٌ إلى صورةِ عُنْصُرٍ آخَر، وإذا كانت البسائطُ تَحَوَّلُ وَجَبَ مِثْلُ ذلك فيما له حكمُ البسائطِ (٢٠٤/ف) في العالَمِ العُلْوِيِّ، وإذا امتنعَ ذلك لَزِمَ مِثْلُهُ في مَوادِّ هذا العالَمِ وبسائطِه.

ومِمَّا يُوضِحُ غَرَضَنا: أن الأَنْجُمَ يُؤَثِّرُ بعضُها في بعض في إطلاقهم، ثم يختلفُ أَثَرُهَا باختلافِ مراتبِها ومواقعِها واتِّصَالاتِها؛ إذ النَّجْمُ تحتَ الشُّعاع على خلافه إذا كان خارجًا من الشُّعاع، أعني: شُعَاعَ الشمس، وتختلفُ أحكامُه بالتَّصَرُّفِ[1] والهبوطِ والرجوعِ والاستقامة، وكونِه في بِنْيَةٍ[2] أو ناظرًا إليه، في أمورٍ يَطُول تَتَبُّعُها، وكلُّ ذلك تصريحٌ منهم بقبولِ الأنجم للآثارِ واختلافِ الأحكام.

وإنْ أَوَّلُوا ما أَطْلَقُوه مِن ألفاظهم، وحَمَلُوهُ على غير ما تُنْبِئُ عنه ظواهرُ الألفاظ ـ وُبِّخُوا على ذلك، وسقطت الثِّقَةُ بكلِّ ما يذكرونه مِن الطبائع والآثار الطبيعية في هذا العالَم؛ فإنه لو قال قائلٌ: لا معنى لإطلاقكم أن الزَّنْجَبِيلَ حارٌّ بطبعه ـ إلا أن اللهَ تعالى أَجْرَى العادةَ بأن مَنْ يتناولُه يَخْلُقُ فيه حرارةً. وكذلك

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٥٠: بالشرف.

(٢) كذا قرأها ناسخ (س)، وقرأها ناسخ (ع): «بيته». والله أعلم بحقيقة مراد الشارح.

القولُ فيما حكموا بأنه باردٌ بطبعه أو يابسٌ أو رَطْبٌ.

والأَحْكَامِيُّون بأجمعهم متفقون على تَلَقِّي أحكام النُّجُوم مِن الطبائع أو امتزاجها، عند اختلاف الأشكال ومَطَارح الأشعة، وقد قَسَّمُوا البُرُوجَ: إلىٰ ما هو حارٌّ يابسٌ ناريٌّ، وإلىٰ ما هو باردٌ يابسٌ أَرْضِيٌّ، وإلىٰ ما هو رِيحِيٌّ هَوائِيٌّ، وإلىٰ ما هو باردٌ رَطْبٌ مائيٌّ.

وكذلك قولُهم في الأنجم؛ فالشمسُ زعموا: أنه كوكبٌ حارٌّ يابسٌ ناريٌّ، وكذلك المَرِّيخُ، وزُحَلُ باردٌ يابسٌ، والقَمَرُ باردٌ رَطْبٌ، وكذلك الزُّهَرَةُ. وكذلك قولُهم في الكواكب التي سموها ثابتةً، وهي في فَلَكِ البُرُوجِ؛ فبعضُها على طَبْعِ زُحَلَ أو المَرِّيخِ، وبعضُها على طَبْعِ المُشْتَرِي أو الزُّهَرَةِ أو عُطَارِدَ؛ فكيفَ يستقيمُ مع ذلك مصيرُهم إلىٰ أن ما في العالَمِ العُلْوِيِّ خارجٌ عن الطبائع الأربع ؟!

❊ **فإن قالوا:** معنىٰ قولنا: «الشمسُ حارَّةٌ»: أنها تُؤَثِّرُ في الحرارة في عالَمِ الكون والفساد، فهي حارَّةٌ بالفعل لا بالذات، وكذلك القولُ في سائر الأنجم.

❊ **قلنا:** إذا لم تكن في نفسها حارَّةً ولا باردةً؛ فكيفَ تَفْعَلُ الحرارةَ والبرودةَ ؟

❊ **قالوا:** إن الشمسَ تَعْكِسُ[1] بنورها على الأثير، وتُولِجُها في مراكز ما عداها من العناصر؛ فتحصلُ الأمزجةُ والمركَّباتُ.

❊ **قلنا:** فأيُّ معنًى لاحتراقِ الكواكبِ بالشمس، وقد اعترفتُم بأن الكواكبَ تَضْعُفُ عند الاحتراق ؟! وكذلك الكلامُ في اقترانِ الكواكبِ بعضِها ببعض، وانتحاسِها وسعادتِها.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٥٠: تنعكس.

❊ فإن قالوا: المَعْنِيُّ بالاحتراقِ: أن الشمسَ بنورها تُبْهِرُ نورَ القمر المقترنِ بها.

❊ قلنا: مِن أَصْلِكم: أن النَّيِّرَ الحقيقيَّ هو الشمسُ فقط، وسائرُ الأنجمِ ليست بِنَيِّرَةٍ في ذواتها، ولكنَّها صَقِيلَةٌ قابلةٌ للنُّور، وسبيلُها في اكتساب النُّور مِن الشمسِ، كسبيلِ المِرْآةِ الصَّقِيلَةِ التي ينعكسُ إليها مَطْرَحُ شُعَاعِ الشمس. وإذا كان كذلك فهي إذا قارَنَتِ الشمسَ أَحَقُّ باكتسابِ النُّورِ عنها إذا بَعُدَتْ عن سَمْتِ الشمسِ؛ فثبت أن الشمسَ لا تَحُطُّ أنوارَ الأنجمِ إذا قارنتها؛ إذ ليست هي نَيِّرَةً في أنفسها وتُبْهِرُ الشمسُ أنوارَها، ولا لاقترانٍ لا يمنعُها مِن اكتساب النُّور[١]؛ فبطل ما قالوه.

على أَنَّا نقولُ: الشمسُ عندهم مُنْفَرِدَةٌ بفَلَكِها، وكذلك كلُّ نجمٍ مِن الأنجم السَّيَّارةِ، ولا يَجْمَعُ فَلَكَ النَّجْمَيْنِ إلا فَلَكُ البُرُوجِ، وهو الفَلَكُ الثَّامِنُ؛ فإنه يَجْمَعُ الأنجمَ الثابتةَ. ولا تَحُلُّ الشمسُ قَطُّ بُرْجًا بذاتها، ولكنها إذا حاذَتْ في مَدَارها الحَمَلَ ـ وإن لم تَحُلَّهُ قَبْلُ ـ حَلَّتْهُ مِن حيثُ حَاذَتْهُ؛ فنقولُ: إذا كان زُحَلُ على الصِّفْرِ مِن الحَمَلِ، وكانت الشمسُ عليه أيضًا، فليس المَعْنِيُّ باقترانها: اقترانَ انضمامِ مُمَاسَّتِهما[٢]، وإنما المَعْنِيُّ بذلك: تلاقيهما على حُكْمِ التَّحَاذي.

فإذا ثَبَتَ ذلك بَنَيْنَا عليه غَرَضَنا؛ فنقولُ: إذا كان زُحَلُ ناظرًا إلى الشمس بتربيعٍ أو مقابلةٍ أو تثليثٍ أو تسديسٍ، فهما مُتَحاذِيَانِ في هذه الأشكالِ الفَلَكِيَّةِ، كما تَحَاذَيَا فيما سَمَّوه قِرَانًا، وإذا رَجَعَ الاقتِرَانُ إلى التَّحاذِي دون

---

(١) كذا العبارة في الأصل.

(٢) كذا العبارة في الأصل، وعبارة الشارح في الغنية للشارح ٢/٩٥١: فليس المعني باقترانهما مماستهما.

التَّمَاسِّ؛ فليكن كلُّ نَجْمَيْنِ مُتَنَاظِرَينِ[١] على حكم الاقتران؛ مِنْ حيثُ تَحَاذَيَا، ولا محيصَ لهم عن ذلك.

ثم نقولُ: قد أَطْلَقَ الفلاسفةُ القولَ بأن ما يجري في عالَمِنا؛ مِن آثارِ العالَمِ العُلْوِيِّ، عند ثبوتِ ضَرْبٍ مِن التناسب بين أشكالٍ عُلْوِيَّةٍ[٢] وأشكالٍ أَرْضِيَّةٍ، ولا تَثْبُتُ الأحكامُ دون التناسب.

هذا أصلُهم، وهو مناقضٌ لإخراجِ[٣] البروجِ عن صُوَرِ الأُسْطُقُسَّاتِ الأربعةِ في عالمنا.

والذي يُوضِحُ كلامَنا: أن نقولَ: لو كانت البروجُ والأنجمُ على صُوَرٍ ليست تُنَاسِبُ صُوَرَ هذا العالَمِ بوجهٍ مِن الوجوه، لاستحالَ أن تُؤَثِّرَ في هذا العالَمِ مِن آثارها، فما بَالُ بعضِ البروج يُثِيرُ حرارةً وبعضِها يُثِيرُ برودةً؟! وقياسُ الطَّبْعِ أن يُثِيرَ الشيءُ البسيطُ ما يُشَاكِلُهُ؛ إذ لا تُثِيرُ النَّارُ برودةً ولا الماءُ حرارةً؛ فبطلَ ما عَوَّلوا عليه مِن أن الأنجمَ ليست في أنفسها على طبيعة، وهي تُثِيرُ الطَّبَائِعَ.

وإنْ هم قالوا: «إنما تَفْعَلُ الحرارةَ والبرودةَ في هذا العالم اختيارًا»، فيلزمُ مِن ذلك تجويزُ اقترانِ النَّجْمِ مع الشمس مِن غير احتراقٍ، وهذا لا مَخْلَصَ لهم منه.

ومِن مُنَاقضاتِهم: أن الأوائلَ منهم صاروا إلى أن النَّجْمَ الثابتَ يَقْطَعُ درجةً مِن بُرْجٍ بمائةِ سنةٍ، ويَقْطَعُ الفَلَكَ في تقديرنا بستةٍ وثلاثين ألف سنة،

---

(١) في الأصل: فليكن كل ذلك نجمين المتناظرين. والمثبت ما في الغنية للشارح ٢/٩٥١.

(٢) في الأصل: العلوية. والمناسب ما أثبته.

(٣) في الغنية للشارح ٢/٩٥١: لإخراجهم.

والمتأخرون الذين أَحْدَثُوا الزِّيجَ المَأْمُونيَّ قطعوا بأن الكواكبَ الثابتةَ تَقْطَعُ الفَلَكَ بأربعٍ وعشرين ألفَ سنةٍ.

وهذا تفاوتٌ بِثُلُثِ المُدَّةِ، وهو مُسْتَقْبَحٌ جِدًّا، وكيف يُوثَقُ بعد هذا الاختلافِ بقولهم وأرصادهم؟!

ومِن مُنَاقضاتِهم: أن فَلَكَ البُروج عندهم يتحرَّكُ مِن الشرق إلىٰ الغرب، ثم مِن الغرب هابطًا إلىٰ الشرق، والأنجمُ السَّيَّارةُ تتحرَّكُ بِطِبَاعِها مِن الغرب إلىٰ الشرق علىٰ نقيض حركة الفَلَكِ الذي هو مُعَدَّلُ النَّهَارِ.

وذلك معلومٌ بطلانُه بضرورة العقل؛ فإن تَحَرُّكَ الشمس في جهتين مختلفتين في وقتٍ واحدٍ محالٌ، لا سِيَّما وحركاتُ الأفلاكِ مُتَدَارَكَةٌ، لا تَتَخَلَّلُها وَقَفَاتٌ ولا سَكَنَاتٌ أصلًا، ومحصولُ كلامهم: تقديرُ حركتين مُتَضَادَّتين في وقتٍ واحدٍ، وذلك محالٌ.

ولو عَدَدْنَا مناقضاتِهم وتحكُّماتِهم، لطالَ الكلامُ، وهذا المُخْتَصَرُ لا يَحْتَمِلُ ذلك، وفي بَعْضِ ما أَوْمَأْنَا إليه تنبيهٌ علىٰ الباقي.

فَصْلٌ
في الرَّدِّ على الأَحْكَامِيِّين

اعلم أن المُنَجِّمِينَ افترقوا ثلاثَ فِرَقٍ:

فمنهم مَنْ ذَهَبَ إلىٰ أن الأنجمَ تُؤَثِّرُ تأثيرَ إيجابٍ، وهم الأكثرون.

وذَهَبَ فريقٌ منهم إلىٰ أن الكواكبَ أحياءٌ قادرون مختارون. وهؤلاء ربما يَكْتَفُونَ عنها بالصَّانعِ المُدَبِّرِ، وحُذَّاقُهم أثبتوا لها الصانعَ المُدَبِّرَ.

وذَهَبَ فريقٌ منهم إلىٰ أن النَّجْمَ لا يُوجِبُ شيئًا، ولا هو فاعلٌ أصلًا، ولكنَّ العادةَ جَرَتْ بأن الأنجمَ إذا تَنَقَّلَتْ مِن مكانٍ إلىٰ مكانٍ أو إذا اتصل بعضُها ببعضٍ، يخلقُ الله تعالىٰ عند ذلك أمرًا مِن الأمور: مِن رُخْصِ السِّعْر أو غلائه أو نحو ذلك، وليس ذلك علىٰ طريق الإيجاب.

وقد ذهبَ بعضُ أهل الحقِّ إلىٰ ذلك، والأكثرون علىٰ خلافه.

وذَهَبَ قدماءُ الفلاسفةِ إلىٰ رَدِّ الأحكامِ، وقطعوا ببطلانِ مذهبِ مُثْبِتيها، وتَمَسَّكُوا في ذلك بوجوه:

منها: أنهم صادفوا آثارًا عند اتصالِ كوكبٍ بكوكبٍ، فما يُؤَمِّنُهم أن المُوجِبَ لذلك الأشكالُ الأُخَرُ التي تَحْصُلُ لغيرهما مِن الأنجم عند اتصالهما؟! ولا يمتنعُ أن تكونَ هذه الآثارُ الحاصلةُ عند اقتران الكوكبين مشروطةً لثبوتِ[1] الأشكالِ الأُخَرِ لسائرِ الأنجم. وإذا كان ذلك من الممكنات، فلو[2] قُدِّرَ مِثْلُ ذلك الاقترانِ والاتصالِ للكوكبين ثانيًا وثالثًا، فلا يُصَادِفُ اقترانُهما وقوعَ تلك الأشكال التي اتفقت في المرَّة الأولىٰ؛ فلا سبيلَ إلىٰ القضاء بوقوع مِثْلِ تلك الآثار لاقتران هذين الكوكبين، ما لم يَتَّفِقْ مِثْلُ تلك الأسبابِ والأشكالِ.

وهَيْهَاتَ؛ فإن أحكامَ الكواكبِ السَّيَّارةِ مُمْتَزِجَةٌ بأحكامِ الأنجمِ الثابتةِ، وكلُّ شَكْلٍ فَلَكِيٍّ نَجِدُهُ في وقتٍ مِن الأوقات، فلا يَتَحَقَّقُ عَوْدُ ذلك بعينه إلا بعد سِتَّةٍ وثلاثين ألف سنة، (٢٠٥/ف) ومَنِ الذي عَهِدَ تَكَرُّرَ[3] تلك الأشكالِ؟! وإذا كان كذلك بَطَلَ التَّعْويلُ علىٰ الأحكام.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٥٢: بثبوت.

(٢) في الأصل: لو. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٥٢.

(٣) لم تتضح لي هذه الكلمة في الأصل، وما أثبته هو ما في الغنية للشارح ٢/٩٥٣.

ومنها: أن أصحابَ الهيئاتِ قالوا: ليس للأرض بأقطارها مِقْدَارٌ يُحَسُّ بالإضافة إلىٰ جِرْمِ الفَلَكِ. وقد استدلَّ بَطْلَيْمُوسُ علىٰ ذلك بأن قال: قد دَلَّتْنا شواهدُ الأرصاد علىٰ أن أَصْغَرَ الأنجمِ الثوابت في مَرْأَىٰ العين هو السُّهَىٰ، وهو مِثْلُ جِرْمِ الأرض ثَمَانِ عَشْرَةَ مرَّةً، ثم قَدْرُهُ بالإضافةِ إلىٰ الفَلَكِ قَدْرُ خَرْدَلَةٍ في فَلاةٍ؛ فيستبينُ مِن ذلك سقوطُ قَدْرِ الأرض في الحِسِّ بالإضافة إلىٰ عِظَمِ الفَلَكِ.

وإذا ثَبَتَ ذلك فنقولُ: صاحبُ الحُكْمِ ثَبَتَ قضاؤه في شَخْصٍ مِن هذا العالَمِ، والحاذقُ يُسْنِدُ حُكْمَهُ إلىٰ مَسْقَطِ الماءِ في الرَّحِمِ، ويُعَلِّقُ حُكْمَ تلك النُّطْفَةِ بجزءٍ مِن الفَلَكِ، وعلىٰ قَطْعٍ نَعْلَمُ أن مِقْدَارَ تلك النُّطْفَةِ لا يُحَسُّ بالإضافةِ إلىٰ جِرْمِ الأرضِ، فإذا كان مِقْدَارُ الأرضِ لا يُدْرَكُ حِسًّا بالإضافة إلىٰ الفَلَكِ، فكيف يُدْرَكُ مِن الفَلَكِ القَدْرُ المُخْتَصُّ بالنُّطْفَةِ التي لا تُحَسُّ بالإضافة إلىٰ قَدْرِ الأرضِ؟! هذا ما لا محيصَ عنه.

ومِنْ أَوْلَىٰ ما نَتَمَسَّكُ به في ذلك: أن نقولَ: الأنجمُ الثابتةُ وإن لم تكن مَنَاطَ ومَطَارِحَ الأشعةِ، فالأحكامِيُّون يُعَلِّقُونَ عليها مِن الأحكامِ الكُلِّيَّةِ والأمورِ العظيمةِ مما لا يُعَلِّقُونَهُ علىٰ السَّيَّارةِ، ثم إنما يَثْبُتُ حُكْمُ النَّجْمِ الثابتِ إذا كان علىٰ درجةِ طالِعٍ، أو نسبتين، أو انتهاءٍ، أو قسمةٍ، ولا يَثْبُتُ لها مِن المناظرة حُكْمٌ.

ثم اعترفوا بأن في فَلَكِ البُرُوجِ أنجمًا لم يَضْبِطُوا طبائعَها؛ فلا يُؤْمَنُون ـ مع ما يَقْضُونَ به مِن وقوعِ نجمٍ علىٰ درجةِ الطَّالِعِ مِن الثوابت ـ أن يُغَيِّرَ ذلك النَّجْمُ جملةَ أحكامِهم.

ثم نقولُ: نحن نُصَادِفُ مولودين في وقتٍ واحدٍ بل في لحظةٍ واحدةٍ،

وأحدُهما أَسْعَدُ البريَّةِ مَثَلًا، والآخَرُ أَشْقَاهُم وأَضْيَقُهم معيشةً، وقد اتفقت ولادةُ المولودين على طالعٍ واحدٍ، فما السَّبَبُ في اختلافهما؟ وليس لهم عن هذا جوابٌ يَسُرُّني[١] ذِكْرُه.

ومِمَّا لا جوابَ لهم عنه: وقوعُ مَوْتٍ عامٍّ في قُطْرٍ مِن الأقطار، أو زَلْزَلَةٍ، أو قَتْلٍ ذَرِيعٍ، أو حريقٍ، أو هَدْمٍ، أو هلاكِ سفينةٍ في البحر مع اشتمالها على خَلْقٍ كثيرٍ، مع اعترافهم بأن السعادةَ والنُّحُوس تُتَلَقَّىٰ مِن طوالعِ المواليد، فما قَوْلُكم في العدد الكثير يُصَابون بالقتلِ أو بالموت؟! وما بَالُ نوعٍ واحدٍ مِن البَلِيَّةِ تَعُمُّهم؟! وربما تُضْرَبُ رِقَابٌ وتُهْتَكُ حُرُمَاتٌ في يومٍ زعموا أنه مَسْعُودٌ، وربما يُفَكُّ رِبَاطُ أَسْرَىٰ في يومٍ زعموا أَنَّهُ منحوسٌ؛ فلا تَعْوِيلَ إذًا على الأحكام أَصْلًا.

ومِمَّا يضطربون فيه إذا طُولِبُوا به: أن يقالَ لهم: بِمَ تُنْكِرون على مَنْ يَزْعُمُ أن فَوْقَ الأفلاكِ التي قَدَّرْتُموها أفلاكًا[٢] مُدَبِّرَةً لهذه الأفلاك؟ ولا برهانَ معهم على استحالة ذلك.

❊ فإن قالوا: لِمَ قلتُم: «لا تَعْوِيلَ على الأحكام»، وقد تُصَدِّقُون في حكمهم باقتران الكواكب وغيرِ ذلك مِن أمر الخسوف؟!

❊ قلنا: أَمَّا أَمْرُ الخُسُوفين واتصالِ الكواكب واقترانها، فليس مِن الأحكام التي أنكرناها، وإنما ذلك مِن أمر الحساب؛ فلا سبيلَ إلى دفعه. فأَمَّا الحكمُ بأن الخسوفَ أو الاقترانَ يُوجِبُ كذا وكذا، فذلك الذي نُنْكِرُهُ.

---

(١) كذا قرأها ناسخ (س)، وقرأها ناسخ (ع): «يسوى». ومن الممكن أن تُقرأ: يستوي، أو: يتقوى.

(٢) في الأصل: أفلاك. والمناسب ما أثبته.

على أَنَّا نقولُ: دعواكم: أن الكواكبَ إنما تكتسبُ الأنوارَ مِن الشمس، وأن الشمسَ أَكْبَرُ جِرْمًا مِن الأرض، وأن خسوفَ القمر إنما يكونُ بِوُلُوجِهِ في ظل الأرض، وأن الذي نراه مِن سواد الجِرْمِ عند كُسُوف الشمس إنما هو جِرْمُ القمرِ يَسْتُرُها عَنَّا ـ كلُّها دعاوىٰ وتحكُّماتٌ، وأنتم في جميع ذلك مُنَازَعُون.

ثم يقالُ: ما بَالُ الزُّهَرَةِ وعُطَارِدَ يقارنان الشمسَ، كما يُقَارِنُهُ القمرُ، ثم لا يَخْسِفَانها كما يَخْسِفُها القمرُ؟! والزُّهَرَةُ وعُطَارِدُ تحت الشمس كالقمر، وقد تَخْسِفُ الزُّهَرَةُ ما فَوْقَها كالمَرِّيخِ والمُشْتَرِي وزُحَلَ، فما بالها لا تَخْسِفُ الشمسَ، مع أن الزُّهَرَةَ تميلُ عن الخطِّ الذي تَرْسُمه الشمسُ مِثْلَ القمر، وتَخْتَصُّ الزُّهَرَةُ بميل الالتواء؟!

ومِن وجوه الرَّدِّ عليهم: أن نقولَ: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: إنَّ الأنجمَ كلَّها نَيِّراتٌ بأنفسها، والقمرَ يكتسبُ النُّورَ من الشمس دون سائر الأنجم؛ فينخسفُ لأجل ذلك عند خُطُورِهِ في ظِلِّ الأرض؟

ثم العَجَبُ أنهم قَضَوْا بانتخاسِ الشمس عند الكسوف، مع قَطْعِهم بأنها لا تَتَغَيَّرُ عن صفاتها؛ بأن تُحْجَزَ عن الأبصار؛ بأن يكونَ بينها[1] وبين جِرْمِها حاجزٌ، ولا يحكمون بانتخاسها إذا حال بيننا وبينها حاجزٌ مِن سحابٍ بالنَّهار أو جِرْمٍ أبيض[2] باللَّيل.

وقد قال النبيُّ ﷺ: (إن الشمسَ والقمرَ آيتان مِن آيات الله، لا يُخْسَفانِ لموتِ أحدٍ ولا لحياتِه، فإذا رأيتُم ذلك فافزعوا إلىٰ ذكر الله وإلىٰ الصلاة)[3].

---

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: بيننا.

(٢) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ٢/٩٥٤: الأرض.

(٣) رواه البخاري برقم: (١٠٤٢)، ومسلم برقم: (٩٠١).

وإنما أُمِرْنَا بذكر الله تعالىٰ وبالصَّلاة ؛ لأن الذي قَدَرَ على سَلْبِ ما أعطاهما مِن النُّور ، قادرٌ علىٰ سَلْبِ ما أَكْرَمَنا به مِن النِّعَمِ والعافيةِ ، وكان ﷺ إذا رأىٰ ريحًا عاصفةً أو غَيْمًا فَزِعَ إلىٰ الدُّعَاءِ وإلىٰ ذِكْرِ اللهِ تعالىٰ[١] .

أما الذين قالوا: إن النَّجْمَ لا يَفْعَلُ شيئًا بالطَّبْعِ ولا بالاختيارِ ، غيرَ أن اللهَ سبحانه أَجْرَىٰ العادةَ بإيقاعه أمورًا[٢] عند حركاتها واتصالها ـ فذلك غيرُ مَرْضِيٍّ أيضًا ؛ لأن ما كان حصولُه بِجَرْيِ العادةِ ، فالعِلْمُ به ضروريٌّ ، كالعِلْمِ بالشِّبَعِ والرِّيِّ عقيبَ الأكل والشرب ونحو ذلك ؛ فكيف تَصِحُّ دعوىٰ العِلْمِ في ذلك مع اختلافهم ؟!

ومُعْظَمُ حُذَّاقِهم أنكروا الأحكامَ ، ومنهم مَنْ يُثْبِتُ بعضَ الأحكام الصَّادرةِ عندهم مِن اقتران العُلْويين ، وكلُّهم أجمعوا علىٰ أن ذلك مِن طريق الحَدْسِ والظَّنِّ ، وليس يَبْلُغُ مَبْلَغَ العِلْمِ ، ولو عُدَّتْ إصاباتُ أصحابِ الزَّجْرِ والفَأْلِ والطِّيَرَةِ بالسَّانِحِ والبَارحِ ، لكانت أكثرَ مِن إصابات الفيلسوف الماهر والمُنَجِّم الحاذق .

وقد نهىٰ النبيُّ ﷺ عن الاشتغالِ به ، وذَمَّ القائلين: مُطِرْنَا بنَوْءِ كذا[٣] ، وقال اللهُ تعالىٰ: ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا . . . ﴾ إلىٰ قوله: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَٰهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا۟ ﴾ [الفرقان: ٤٨ ـ ٥٠] ، أي: صَرَّفْنَا المطرَ بين أهل البلد ، بأن نُرْسِلَهُ سنةً إلىٰ هذا البلد وسنةً إلىٰ بلدة أُخْرىٰ ؛ ليعلموا أن ذلك مِن تدبير فاطر السموات والأرض ؛ لِيُوَحِّدُوهُ ويَشْكُروا نِعَمَهُ ، فأبىٰ أكثرُ الناسِ إلا كفورًا ، وقالوا: مُطِرْنَا بِنَوْءِ كذا .

---

(١) رواه البخاري برقم: (٤٨٢٨) ، ومسلم برقم: (٨٩٩) .
(٢) في الأصل: أمور . والمناسب ما أثبته .
(٣) رواه البخاري برقم: (٨٤٦) ، ومسلم برقم: (٧١) .

وقال ﷺ: (ما مِنْ عامٍ بأمطرَ مِن عامٍ، ولكن اللهُ سبحانه يُصَرِّفُهُ حيثُ يَشَاءُ)[١]، وقال: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصْرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُ...﴾ إلى قوله: ﴿يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [النور: ٤٣ ـ ٤٤].

فالربُّ ﷻ يُحِيلُ هذه الأمورَ ويُسْنِدُها إلى مشيئته وقدرته، لا إلى النَّجْمِ ولا إلى الطَّبْعِ، ولا إلى النَّفْسِ والعَقْلِ، وهؤلاءِ يُضِيفُونها إلى غيره سبحانه، ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥]، وقال الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل: ٨٣]، وقال: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢]، أي: تجعلون شُكْرَكم الرِّزْقَ تكذيبَكم، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

ومَنْ أَنْصَفَ مِن المُنَجِّمِين يعترفُ بأنَّ ما عَوَّلَ عليه مِن مُوجِبات الأحكام ودلائلها، فليس دليلًا عقليًّا برهانيًّا يُقْطَعُ، ولكنَّها أماراتٌ نازلةٌ مَنْزِلَةَ الفَألِ، وأفعالُ اللهِ تعالى معظمُها مُتَرَتِّبٌ على الأسباب، فلا يمتنعُ أن تكون بعضُ هذه الأمور مِن جملة ذلك، والربُّ سبحانه يَعْلَمُ حقيقةَ ذلك، ولم يَكِلْ عِلْمَ تفاصيلِه إلى غيره.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أنهم بَنَوْا مُعْظَمَ أحكامِهم لاسِيَّما الكُلِّيَّاتُ على الانتهاءاتِ والتَّسْيِيرات والسِّهام، والعقلُ لا يهتدي إلى ذلك، وإنما هو مَحْضُ فَأْلٍ، وجدوا في كتابهم، ظَهَرَ لهم بعضُ آياته[٢]؛ فحكموا به؛ لأنهم وجدوا كذلك، وعند الله عِلْمُ ذلك.

---

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى ٣/٣٦٣.

(٢) كذا في الأصل، ولعل العبارة هكذا: وجدوه في كتابهم وظهر لهم بعض آياته. وانظر: أبكار الأفكار للآمدي ٢/٢٧٠.

ولو قيل: التعويلُ على سَيْرِ الكواكبِ واتِّصالاتها في نَيْلِ السَّعَاداتِ ودَفْعِ المَضَارِّ والآفات، دون تقدير الله وقضائه وتدبيره: مِنْ قبيل الاستقسام بالأزلام، الذي جعله اللهُ تعالى فِسْقًا وشِرْكًا ـ لم يكن بعيدًا.

فهذه جملةٌ مُقْنِعَةٌ في الرَّدِّ على هؤلاء الفِرَقِ.

ويَتَّصِلُ بما قَدَّمْنَاهُ القَوْلُ في الإنسان، ونُشِيرُ الآنَ إلى مذاهب الناس فيه، مستعينين بالله تعالى، (٢٠٦/ف) وهو خيرُ مُعِينٍ.



القَوْلُ
في الإنسانِ

قال الإمامُ ﷺ: كتابُ الإنسانِ، القولُ في أحكام الحياة[١] وصفةِ المكلَّف ومَنْ هو؟ وما يَتَّصِلُ بذلك.

فَمِمَّا يَجِبُ تقديمُه: القولُ في أن الحياةَ لا تَفْتَقِرُ إلىٰ بِنْيَةٍ، وعلىٰ صحةِ جوازِ وجودِها في الجزء المنفرد عن كلِّ بِنْيَةٍ؛ ويَدُلُّ علىٰ ذلك أمورٌ، أقربُها: اتفاقُنا جميعًا علىٰ أن الحياةَ والعِلْمَ والإرادةَ والقدرةَ والإدراكَ لا يجوزُ وجودُ شيءٍ منها في محلَّين، وأنه لا يَصِحُّ أن تُوجَدَ إلا في محلٍّ واحدٍ.

ثم الحياةُ: إمَّا أن تكونَ مما يُوجِبُ حالًا لِمَنْ وُجِدَتْ به، وإمَّا أن تجريَ مجرىٰ الموت والطَّعْمِ:

فإنْ نَفَيْنَا الأحوالَ، وقلنا: إن الحياةَ وما يُصَحِّحُ الحياةَ يَتَنَزَّلُ منزلةَ اللَّوْنِ والطَّعْمِ، فالحيُّ علىٰ هذا التقدير ذو الحياة، وهو الجزءُ الذي وُجِدَتْ فيه الحياةُ، وكذلك القولُ فيما تُصَحِّحُهُ الحياةُ مِن المعاني، ولا أَثَرَ للبِنْيَةِ ولا الجواهرِ المحيطة بمحلِّ الحياةِ.

وإنْ نحن أَثْبَتْنَا الأحوالَ، وقلنا: الحياةُ تُوجِبُ حالًا، فإنما تُوجِبُها لمحلِّها فقط؛ فإنها لا تقوم إلا بالجزء الواحد؛ فلا تُوجِبُ الحالَ إلا لِمَا

---

(١) ابتدأ الشارح هذا المبحث في الغنية ٢/٩٥٦ بقوله: صدَّر القاضي ﷺ كتاب الإنسان بالقول في أحكام الحياة. . . .

وُجِدَتْ به ، سواءٌ كان محلُّها مُتَّصِلًا بِبِنْيَةٍ أو كان منفردًا ؛ لأنها إنما تُوجِبُ الحالَ لِمَنْ وُجِدَتْ به لنفسها بشرط وجودها بذاته ، ألا ترىٰ أنه لو صَحَّ وجودُها لا في محلٍّ لم تكن إذا وُجِدَتْ كذلك مُخْتَصَّةً بذاتٍ مِن الذَّواتِ ؛ فَلَمْ يَصِح أن تُوجِبَ [كونَ][1] بعضِ الأجسامِ حَيًّا ؛ لأنه لا اختصاصَ لها به ، وليس بينها وبين بَعْضِ ما لم تُوجَدْ به إلا كما بينها وبين غيره .

وإذا كان كذلك وَجَبَ أن لا تُوجِبَ الحياةُ حُكْمًا وحالًا إلا لِمَنْ وُجِدَتْ بذاته واخْتُصَّتْ به . وإذا كان[2] لم يَصِح أن تَخْتَصَّ بجملةٍ مِن الجواهر باتفاقٍ ، ولا بجزأين مِن جملةٍ ، بل لا تُوجَدُ إلا في جزءٍ واحدٍ ـ وَجَبَ أن تُوجِبَ الحالَ لمحلِّها الذي وُجِدَتْ به ؛ لأنه لو صَحَّ أن تُوجِبَ الحالَ لسائر أبعاض الجملة وإن لم تكن موجودةً بها ، لَصَحَّ أن تُوجِبَ ذلك لِمَا ليس بين الجملة التي محلُّها منها ؛ لأن ما بين محلِّها وبين باقي أجزاءِ الجملة التي هو منها ، مِثْلُ ما بينه وبين غيره مِن الأجسام المغايرة له ، واتصالُه بالجملة التي هو منها لا يُخْرِجُهُ عن مغايرة أجزائها .

فيجبُ أن لا يَصِحَّ إيجابُها الحكمَ لغير محلِّها ، وإن كان محلُّها مِن جملته ، كما لا تُوجِبُهُ لغيرها الذي ليس محلُّها مِن جملته ؛ لأنها لو أَوْجَبَتْ حالًا للجملةِ التي ليست هي موجودةً بها ، لكانت مُوجِبَةً للحالِ لِمَا لم يختص به ، ولو جازَ ذلك جازَ أن تُوجِبَها لكلِّ ما لم تُوجَدْ به ، وإذا استحال ذلك صَحَّ أنها إنْ كانت تُوجِبُ حُكْمًا فإنما تُوجِبُهُ لمحلِّها ، وأن تجريَ مجرىٰ الكَوْنِ .

وإذا كان كذلك وَجَبَ أن يكونَ المحلُّ هو الحيَّ دون غيره ، وثَبَتَ أنه

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٥٧ .

(٢) في الأصل : وإذا كان كذلك . والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٥٧ .

لا أَثَرَ للاتِّصَالِ والانفصالِ، والجواهرُ المحيطةُ بمحلِّ الحياة بمثابة الجواهر المنفصلة عنه، وإضافةُ الجملة إلىٰ المعنىٰ الذي اخْتُصَّ ببعضها كإضافة الأجسام إلىٰ المعنىٰ الذي فرضناه في غير محلٍّ، والجامعُ بينهما عدمُ الاختصاص في الموضعين.

قال القاضي: وقد ثَبَتَ مِن قولهم: أنه ليس كلُّ ما يُوجِبُ حالًا يَجِبُ أن يكون محلُّه مُتَّصِلًا بجملة؛ لأن الكونَ يُوجِبُ حالًا للكائن، ولا يحتاجُ محلُّه إلىٰ اتِّصالِه بِبِنْيَةِ حَيٍّ ولا غيرها.

ومما يَدُلُّ علىٰ ما قلناه: اتفاقُنا جميعًا علىٰ أن الموتَ المضادَّ للحياة مقصورٌ حكمُه علىٰ محلِّه، وأن المَيِّتَ به هو الجزءُ الذي يَحُلُّهُ مِن الجملة دون سائرها، وإذا كان كذلك وكانت الحياةُ ضِدَّ الموت، وَجَبَ أن يكونَ حكمُها حكمَ الموت في هذه القضية، وهذا سبيلُ كلِّ ضِدَّين؛ فإن عندهم العِلْمَ والقدرةَ إنما تكونُ عِلْمًا وقدرةً للجملة دون محلِّهما، كذلك ضِدُّهما مِن الجهل والعجز بمثابتهما.

❊ **فإن قالوا**: ليس الموتُ معنًىٰ أكثرَ مِن عدم الحياة.

❊ **قلنا**: اِنْفَصِلُوا ممن يقولُ: ليس الحياةُ معنًىٰ أكثرَ مِن عدمِ الموت، ولو كان وَصْفُ الميِّتِ بأنه مَيِّتٌ عُرُوَّهُ عن الحياة، لوجبَ أن تكونَ الأعراضُ التي لا حياةَ فيها موصوفةً بأنها مَيِّتَةٌ، ووَجَبَ أن تكونَ الموجوداتُ التي لا مَوْتَ فيها موصوفةٌ بأنها حَيَّةٌ؛ إذ كان لا معنىٰ للحيِّ أكثرُ مِن عُرُوِّهِ عن الموت، ولا معنىٰ للمَيِّتِ أكثرُ من عُرُوِّه عن الحياة.

❊ **فإن قالوا**: لا يَجِبُ ما قلتُم مِن تساوي حكم الموت والحياة في إيجابهما الحكمَ لمحلِّهما، بل يَجِبُ ذلك في الموت دون الحياة؛ مِن أَجْلِ

أنَّ ما يَحُلُّهُ الموتُ مِن أجزاء الإنسان بمثابة المنفصل منه ؛ لأنه لا يُدْرِكُ بما حَلَّهُ الموتُ مِن أجزائه ، كما لا يُدْرِكُ بالمنفصلِ[١] عنه . وإذا صار بحلول الموت فيه إلىٰ هذه الحالة ، مِن كونه غيرَ مُدْرِكٍ به الألمَ واللَّذَّةَ ، وَجَبَ أن يكونَ هو الميِّتَ هو[٢] باقي الجملة ؛ لأن الباقيَ مِن الجملة يُدْرِكُ بأبعاضه الحَيَّةِ الألمَ واللَّذَّةَ ، وإن لم يُدْرِكْ بالبعضِ الذي هو المَيِّتُ ؛ فثبت أن الحياةَ يَرْجِعُ حكمُها إلىٰ الجملة ، وأن الموتَ يَرْجِعُ إلىٰ المحلِّ .

* **قلنا:** هذا إعادةٌ منكم لمذهبكم مِن غير دليلٍ ، ونحن نقولُ: كما أن الموتَ يَرْجِعُ حكمُه إلىٰ المحلِّ ؛ فكذلك الحياةُ ؛ لأنهما ضِدَّان كسائر المتضادَّاتِ ، فالذي حَلَّهُ الموتُ هو الميِّتُ ، والذي حَلَّتْهُ الحياةُ مِن الأجزاءِ هو الحيُّ ، وهو المنفصلُ عن الجملة بهذا الحكم ؛ لأنه لا يُدْرك بالجملة[٣] بذلك الجزءِ الذي فيه الحياةُ ، وإنما ذلك الجزءُ يُدْرك ما فيه بالإدراك الذي فيه دون الجملة ، وهذا أصلُنا ، وقد بَيَّنَّا: أنه لا أَثَرَ للبِنْيَةِ المتَّصلةِ بمحلِّ الحياة إذا لم تكن الحياةُ مُنْبَسِطَةً فيها .

ومِمَّا نَتَمَسَّكُ به في إثباتِ أصلنا: أن نقولَ: لو افتقرت الحياةُ إلىٰ البِنْيَةِ والبِلَّةِ ، وَجَبَ أن يحتاجَ الحيُّ إليهما ، كما إذا احتاج العِلْمُ إلىٰ المحلِّ والحياةِ احتاجَ العالِمُ إليهما ؛ وهذا يُوجِبُ استحالةَ كَوْنِ القديم سبحانه حَيًّا ؛ لاستحالة البِنْيَةِ عليه ، وإذا ثبت أن في الأحياء مَنْ لا يحتاجُ في كونه حَيًّا إلىٰ البِنْيَةِ ، ثَبَتَ أن كلَّ حيٍّ لا يحتاجُ إلىٰ البِنْيَةِ .

* **وإن قالوا:** لم نجد في الشاهد حَيًّا إلا ذا بِنْيَةٍ .

---

(١) في الأصل: المنفصل . والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٥٨ .

(٢) كذا في الأصل ، ولعل المناسب: دون .

(٣) كذا في الأصل ، وعبارة الشارح في الغنية ٢/٩٥٨ هكذا: لأنه لا يدرك باقي الجملة . . . .

* **قلنا**: ولم تجدوا عالِمًا قادرًا إلا كذلك، فَلِمَ قلتُم: إن الحياةَ والعِلْمَ والقدرةَ مُقْتَضِيَةٌ للبِنْيَةِ دون الموصوفين بها؟ وقد علمتُم أن كونَ العالِمِ عالِمًا مشروطٌ بكونه حَيًّا، كما أن العِلْمَ مشروطٌ بالحياة، فلو افتقر العِلْمُ والحياةُ إلى البِنْيَةِ، لوجبَ افتقارُ العالِمِ والحيِّ والقادرِ إلى البِنْيَةِ.

ثم نقولُ: لم تجدوا فاعلًا في الشاهد إلا جسمًا، ولم تروا[1] إنسانًا إلا مِن نُطْفَةٍ، ولم نَعْلَمْ في الشاهد شِبَعًا إلا مِن طعامٍ، ولا نُمُوًّا لزرع إلا مِن الماء، وغيرِ ذلك مِن الأمور الجارية في العادات، وقد اتفقنا على أن ذلك ليس مِن واجبات العقول؛ كذلك أمرُ البِنْيَةِ.

ثم نقولُ: إنما يَلِيقُ القولُ بالبِنْيَةِ ورجوعُ الحكم إليها والقضاءُ بإيجادها، لِمَنْ يقولُ بانقسامِ الجزءِ، ويَحْكُمُ بأنه لا يَفْعُلُ إلا الجملةُ، وأنها في حُكْمِ الواحدِ، والقَلْبُ مَنْشَأُ الرُّوحِ الرُّوحاني[2]، والكَبِدُ مَنْشَأُ الرُّوحِ الطبيعيِّ، والذي يَقْسِمُ قُوى الأغذية إلى الأعضاء بوسائط العروق، والجوارحُ يرتبطُ بعضُها ببعضٍ بالأعصابِ والشِّرْياناتِ؛ فهو في حكم الواحد.

فأما المعتزلةُ فإنهم قالوا: بأن البِنْيَةَ أفرادٌ مجتمعةٌ، والتأليفَ لم يجعلها كالواحد، وأن العِلْمَ والقدرةَ والحياةَ معانٍ قائماتٌ بأجرامِ البِنْيَةِ.

فإذا ادَّعَوا بعد ذلك أن أحكامَ هذه الصِّفاتِ ثابتةٌ لجملةِ البِنْيَةِ، فلا يستقيمُ لهم ذلك إلا على طريق التَّوَسُّعِ والمجازِ، ونحن قد نساعدهم على هذا الإطلاق إذا اعترفوا بأنهم مُتَوَسِّعون فيه.

ثم نقولُ: قد قلتُم: إن التأليفَ يقومُ بالجملة، والجملةَ به مُؤَلَّفَةٌ؛ فقولوا

---

(١) في الأصل: ولم أر. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٥٨.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٩٥٨: الحيواني.

في العلم والحياة مِثْلَ ذلك، أو قولوا: إن التأليفَ يقومُ بالجزء الواحد مِن الجملة، ويُفِيدُ حكمُه حكمَه للجملة[١]، كما قلتُم مِثْلَ ذلك في العِلْمِ. ومِن عجيب الأمر: أنكم قلتُم: العِلْمُ والجهلُ يتضادَّان على الجملة حَسَبَ تضادِّهما على المحلِّ؛ فنَزَّلتُم الجملةَ منزلةَ المحلِّ، مع قولكم بأنها أفرادٌ مجتمعةٌ.

ونحن إذا تَكَلَّمْنَا على الطَّبَائِعِيِّين: نُقِيمُ الدِّلالةَ أَوَّلًا على ثبوت المعاني، وأن المعنى الواحدَ لا يقومُ بمحلَّين، وإذا أَثْبَتْنَا عليهم ذلك، فَمَنْ قال: «إن الجملةَ حَيَّةٌ بحياةٍ في بعضها»، سُفِّهَ عقلُه. فإن تمسَّكُوا بالفطرة التي نشاهدها على هذه البِنْيَةِ، فعليهم إقامةَ البرهان على أن ذلك مِن واجبات العقول، دون أن يكونَ المرادُ بها الزِّينَةَ (٢٠٧/ف) وتحسينَ الصُّورة والجَرْيَ على ما استمرَّت به العادةُ، وقد قال تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [غافر: ٦٤]، وقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤].

وقد عَلِمْنَا أنه ليس في بِنْيَةِ الحشرات والذُّباب والبَعُوض والدِّيدان: البِنْيَةُ التي شَرَطُوها، فما اشترطوا الإنسانَ مع اتصاف هذه الحيوانات بالحِسِّ والإدراكِ[٢]. وهكذا قولُنا في رؤية الجِنِّ والشَّياطينِ والملائكةِ، وقد أَثْبَتَ اللهُ تعالى لهم الرُّؤيةَ والسَّمْعَ، وليس لهم بِنْيَةٌ مِثْلَ بِنْيَةِ أبصارنا وآذاننا.

ونقولُ أيضًا: لو كان الإدراكُ الموجودُ ببعض الجملةِ إدراكًا للجملةِ، لوجبَ أن تَجِدَ جملةُ الحيِّ الألَمَ الموجودَ ببعض أجزاء الجملة، ووَجَبَ أن تَلْتَذَّ الجملةُ بِلَذَّةٍ في البعض، ومعلومٌ أن اليَدَ والرِّجْلَ لا يُدْرِكان ألَمَ الرأس، ولا يَلْتَذَّانِ بلذَّةِ الطَّعام كما يَلْتَذُّ الفَمُ. وكذلك الكلامُ في القدرة والعجز،

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٥٩: ويفيد حكمه للجملة.

(٢) عبارة الشارح في الغنية ٢/٩٥٩ هكذا: وقد علمنا أن الحشرات والذباب والبعوض أحياء مدركات، وليس لها هذه البنية.

ويَصِحُّ[١] أن يقال: «قَدَرَتْ يَدٌ وعَجَزَتْ أخرىٰ» ؛ فَعُلِمَ بهذه الجملةِ: أن أحكامَ المعاني لا تَرْجِعُ إلىٰ الجملةِ.

❁ **فإن قالوا:** الحَيُّ العالِمُ يَجِدُ نفسَه عالِمةً ، ولا يَجِدُ في كلِّ عُضْوٍ عِلْمًا.

❁ **قيل:** وكذلك لا يَجِدُ كلَّ عُضْوٍ عالِمًا ، وعندكم مُطْلَقُ الاسمِ يَرْجِعُ إلىٰ الجملة ؛ فثبت أنه لا معنىٰ للقول بأن «الحُكْمَ يَنْبَسِطُ علىٰ الجملة» ، أكثرُ مِن إطلاق الناس بأن الإنسانَ عالِمٌ ، علىٰ طريق التَّوَسُّعِ والمجازِ ، ويقالُ: «قَدَرَتْ يَدٌ وعَجَزَتْ يَدٌ» ، فلا يَرْجِعُ حُكْمُ القدرةِ والعجزِ إليهما.

ثم الطَّبائِعيُّون لَمَّا جعلوا البِنْيَةَ شَرْطًا في هذه المعاني ، جعلوها شَرْطًا في أحكامها ؛ فلا جَرَمَ لم يُثْبِتُوا هذه الأحكامَ غائبًا ؛ لاستحالةِ ثبوتِ البِنْيَةِ في الغائب. والمعتزلةُ ناقضوا [هذا الأصلَ][٢] ؛ فأثبتوا الأحكامَ غائبًا مع استحالة البِنْيَةِ ، وشَرَطُوا البِنْيَةَ شاهدًا في مِثْلِ تلك الأحكام.

ومَنْ أَنْصَفَ عَلِمَ أن العالِمِيَّةَ لا تختلفُ شاهدًا وغائبًا ؛ لأن مدلولَ الدليلِ لا يختلفُ ، والذي يَدُلُّ علىٰ كون أحدِنا عالِمًا دون[٣] الدَّال علىٰ كون الإله سبحانه عالِمًا ، ومَنْ تَدَبَّرَ هذه الجملةَ لم يَسْتَرِبْ في تناقض مذاهبهم.

❁ **فإن قال قائلٌ:** كلُّ جزءٍ فيه حياةٌ فهو قابلٌ للعِلْمِ والجهلِ والإيمانِ والكفرِ ؛ أفتقولون: إن جملةَ الإنسانِ مؤمنةٌ ، أو تقولون: إن بعضَها مؤمنٌ ؟

❁ **قلنا:** بل الجملةُ مؤمنةٌ علىٰ أحد الجوابين.

---

(١) في الأصل: الأصح. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٥٩.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٦٠.

(٣) كذا في الأصل ، ولعل المناسب: هو.

❁ **فإن قال السائلُ**: أفتقولون: في كلِّ جزءٍ منه إيمانٌ ومعرفةٌ؟

❁ **قيل**: إنْ حَصَلَ الإجماعُ مِن الأمة على أن جميعَ أجزاء الإنسان مؤمنةٌ لله تعالىٰ علىٰ الحقيقة وعارفةٌ، ففي كلِّ جزءٍ منه عِلْمٌ بالله تعالىٰ ومعرفةٌ، وهذا غيرُ ممتنعٍ في العقل. وإنْ لم يحصل الإجماعُ علىٰ ذلك، فليس يَجِبُ أن يكونَ الإيمانُ في جميعها.

وإنْ وَجَبَ تسميةُ الأجزاء مؤمنةً مُصَدِّقَةً، مِن جهةِ الدِّين والتعبُّد مِن صاحب الشرع بذلك ـ فنقولُ به، فلو لم يَرِدِ التعبُّد لم نَقُلْهُ، بل كُنَّا نُسَمِّي محلَّ العِلْمِ مِن الجملة مؤمنًا دون سائرها، وهذا كما نُسَمِّي الرَّجُلَ في حال نومه وغَشْيَتِهِ وغفلته مؤمنًا؛ تعبُّدًا وتوقيفًا مِن الشارع، وإن كان فيه تَجَوُّزٌ مِن حيثُ موضوعُ اللُّغَةِ.

وقد يمكنُ أن نُسَمِّي الجملةَ مؤمنةً، علىٰ حُكْمِ اللِّسان أيضًا، علىٰ تأويل: أن الغالبَ علىٰ محلِّ عِلْمِهِ الإيمانُ، كما يُسَمَّىٰ الزِّنجِيُّ أسودَ، وإن كان بعضُ أجزائه غيرَ أسود.

❁ **فإن قيل**: كيفَ يَسْتَحِقُّ الجملةُ الثوابَ أو العقابَ علىٰ الإيمان والكفر في البعض؟

❁ **قلنا**: لا يَسْتَحِقُّ أحدٌ علىٰ الله تعالىٰ شيئًا مِن الثَّوابِ ولا مِن العِوَضِ، ولكنَّ الرَّبَّ سبحانه جَعَلَ وجودَ الإيمان بالبعض، علامةً لتنعيمه وللجملةِ[1] ووجوبِ مدحها عليه[2] وإثابتها علىٰ ما وُجِدَ ببعضها، إن وافىٰ اللهَ تعالىٰ به. وكذلك القولُ في عقاب الكافر والفاسق. وهذا كما جَعَلَ إقرارَ اللِّسانِ

---

(١) في الغنية للشارح (ل: ١٥٥): عَلَمًا لتنعيمه للجملة.

(٢) في الأصل: عليها. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٦٠.

بالإيمان علامةً لإجراء الأحكام عليه.

وهكذا الجوابُ عن قولهم: كيف يُجْلَدُ الظَّهْرُ بزنا الفرج وقذف اللسان، وتُضْرَبُ العُنُقُ بكفر القلب أو اللسان، وتُقْطَعُ اليمينُ بسرقة اليَسَار؟ متصل[1]. فَجَعَلَ اكتسابَ الأبعاض لهذه الأفعال عَلَمًا دالًّا علىٰ وجوب التعبُّد بهذه الأمور، ولله سبحانه التعبُّدُ بما يشاءُ مِن غير اكتسابِ شيءٍ مِن الأبعاض لشيءٍ مِن الجرائم، وله أن لا يتعبَّدَ أيضًا بذلك، وإن اكتسبَ العظائمَ، وقد أَمَرَ باسترقاق الأولاد بكفر الآباء، ويعفو عن الزَّلَّاتِ العظيمة بتوبة اللسان والقلب.

ثم نَقْلِبُ هذا السُّؤالَ علىٰ الخصومِ؛ فنقولُ: السَّارقُ عندكم هو الجملةُ دون اليد، والقاذفُ الجملةُ دون اللِّسان، وكذلك الزاني هو الجملةُ، وإذا فَرَضْنَا الكلامَ فيمن ارتكبَ جريمةً، إما الزنا وإما القَذْفُ، وهو سمينٌ تامُّ الأعضاء، ثم صار هزيلًا بالمرض، أو قُطِعَتْ يدُه بالسرقة، وَجَبَ علىٰ الإمام جَلْدُهُ لزناه، إما بالإقرار أو بالبيِّنة، مع قولهم بأن الأجزاءَ الباقيةَ لم تَزْنِ، وإنما الزنا حَصَلَ مِن الجملة؛ فكيفَ أوجبوا الحَدَّ علىٰ مَنْ لم يَزْنِ؟! وكيف أوجبوا التوبةَ والنَّدَمَ علىٰ ما كان مِن الفعل الذي لم تفعله هذه الأبعاضُ الباقيةُ؟! وهذا هو الظُّلْمُ المَحْضُ.

❊ **فإن قالوا**: المأمورُ بالإيمانِ الجملةُ أو البعضُ؟ فإن قلتُم: الجملةُ، فالذي لم يفعل الإيمانَ منها فهو كافرٌ، وإن قلتُم: المأمورُ به البعضُ، فَعَيِّنُوهُ.

❊ **قلنا**: لا خلافَ أن في قَلْبِ المؤمنِ إيمانًا، وأن محلَّ الإيمانِ مُؤْمِنٌ

---

(١) كذا قرأ هذه الكلمة كل من ناسخي (س) و(ع)، وبعدها في الأصل فراغ قدر كلمة، والكلمة والفراغ بعدها غير موجودين في الغنية للشارح ٢/٩٦٠. ولعل المناسب أن تكون العبارة هكذا: فننفصل بجعل اكتساب...

به، ثم سائرُ الأبعاض يُسَمَّىٰ مؤمنًا؛ تعبُّدًا مِن الله تعالىٰ، ويجوزُ في اللغة تسميةُ الجملة بما يُوجَدُ في البعض.

ثم لا يَجِبُ علىٰ هذا الجواب أن يكونَ البعضُ الذي لم يكن فيه الإيمانُ كافرًا؛ لأنه لم يُنْهَ عنه ولا أُمِرَ بفعلِ الإيمان، بل جُعِلَ حكمُه تابعًا لحكم القلب، وإن اللهَ تعالىٰ سَخَّرَ بعضَ الأجزاء للبعض[1].

والجوابُ الآخَرُ: أن نقولَ: قد أَمَرَ اللهُ تعالىٰ جميعَ الأجزاء بالإيمان، وقد أجمعت الأمةُ علىٰ أن الجملةَ بأبعاضها مؤمنةٌ بالله عارفةٌ، وذلك غيرُ مستحيلٍ؛ فكذلك لا يستحيلُ أن يكونَ في بعضها إيمانٌ، وهو المأمورُ بالإيمان دون ما عداه، ثم يَرِدُ التعبُّدُ بإجراء الاسم علىٰ الجملة بأنها مؤمنةٌ، وتَرْكِ الاعتبار بحكم ما في الباقي مِن الغفلة.

وقال النَّظَّامُ: المأمورُ بالإيمان هو الرُّوحُ.

وقال مَعْمَرٌ: هو الجزءُ مِن الجملة.

❊ **فإن قالوا**: لو كان المُبْصِرُ محلَّ البَصَرِ، لكان هو المُتَوَقِّيَ مِن الوقوع في البئر أو في الماء وغير ذلك.

❊ **قلنا**: إنما تَتَوَقَّىٰ الجملةُ؛ لِمَا لها مِن العِلْمِ بما تَحْذَرُ منه، وتَصِيرُ الجملةُ مساويةً لمحلِّ[2] الرؤية.

❊ **فإن قالوا**: أفعالُ الجوارحِ مقصورةٌ علىٰ إرادة القلب وعلمه.

❊ **قلنا**: لا يمتنعُ في حكم العقل وجودُ العلم والإرادة بكلِّ جزءٍ فَعَّالٍ،

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٢/٩٦١: والقلب يستخدم جملة الأعضاء، وقال رسول الله ﷺ: «إن في الجسد مضغة...» الحديث.

(٢) في الأصل: مسلوبة بمحل. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٦٢.

كما لا يمتنعُ وجودُ الحياةِ والقدرةِ فيه، ولا يمتنعُ أيضًا مع ذلك أن يكونَ في القَلْبِ عِلْمٌ بذلك وإرادةٌ، وإن كان الفِعْلُ للبعضِ.

❊ **فإن قالوا:** هل يجوزُ في حكم العقل أن تُرِيدَ إحدىٰ الرجلين الذهابَ في جهةٍ، وتُرِيدَ الأخرىٰ الذهابَ في جهةٍ أخرىٰ؟

❊ **قلنا:** العَقْلُ لا يمنعُ ذلك، إلا أنَّ العادةَ أَمَّنَتْنَا منه، وسَيَقْلِبُ اللهُ تعالىٰ هذه العادةَ في الآخرة، كما قال تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم﴾ [يس: ٦٥]؛ فَيَسْكُتُ اللِّسَانُ وتَشْهَدُ اليَدُ والرِّجْلُ.

❊ **وكذلك الجوابُ عن قولهم:** إن الإنسانَ يَسْمَعُ الكلامَ؛ فَيَفْهَمُ القَلْبُ، ويُجِيبُ اللِّسَانُ، فاللِّسَانُ هو المجيبُ أو السَّامِعُ أو القَلْبُ؟

❊ **قلنا:** المُجِيبُ مِن الإنسان علىٰ الحقيقة هو الجزءُ المتكلِّمُ مِن القلب، واللِّسَانُ هو المُعَبِّرُ بالعبارةِ عَمَّا في القلب، وليس يمتنعُ تقديرُ عِلْمٍ في اللِّسَانِ مع ما فيه مِن الصوت والحركة والقدرة، وتقديرُ إدراكٍ فيه لِمَا يَسْمَعُهُ، ثم لا يُسَمَّىٰ ذلك الإدراكُ سمعًا إذا لم يُوجَدْ في الأُذُنِ، ثم يُحْدِثُ اللهُ تعالىٰ عِلْمًا في القلب بالصوت.

وبالجملة: إن اللهَ تعالىٰ سَخَّرَ بعضَ هذه الأعضاء للبعض في الدنيا، وأَجْرَىٰ العادةَ بذلك.

❊ **فإن قيل:** فيلزمُكم علىٰ قَوْدِ كلامِكم: أن تكونَ أعضاءُ الإنسانِ أحياءَ قادرين عالمين[1]، وهذا خلافُ ما عليه أهل اللسان.

❊ **قلنا:** هذا كلامٌ في إطلاقِ عبارةٍ دون معنىٰ، فَلَعَلَّهُم امتنعوا مِن هذا

---

(١) في الأصل: قادرون عالمون. والمناسب ما أثبته.

الإطلاق؛ لكيلا يَظُنَّ ظانٌّ أن الأحياءَ القادرين العلماءَ ناسٌ كثيرون، وهذا كإطلاقاتهم القولَ بأن الإنسانَ حيٌّ واحدٌ، مع ثبوتِ أعدادٍ مِن الحياة فيه، وإطلاقِ القولِ على اليَدِ والرِّجْلِ بأنها متحرِّكةٌ، مع أن كلَّ (٢٠٨/ف) جزءٍ فيه حركةٌ مُتَحَرِّكٌ على الحقيقة.

ثم كلُّ ما أَلْزَمُونا يَنْعَكِسُ عليهم؛ فإنهم وافقونا على أن المعرفةَ والإيمانَ والإقرارَ إنما تُوجَدُ في أجزاءٍ مخصوصةٍ، ولا تَنْبَسِطُ على الأجزاء، وإنما الخلافُ بيننا يَرْجِعُ إلى الحُكْمِ، والحُكْمُ عندنا قد يَرْجِعُ إلى الجملة تَوَسُّعًا ومجازًا، وهم يقولون: إنما يَرْجِعُ إليهم حقيقةً. ثم ناقضوا في مسائل، منها: أن حُكْمَ المعرفة والإرادة وصفاتِ القلب إنما تَرْجِعُ إلى البِنْيَةِ المُعَدَّةِ لها عندهم، ولا يَرْجِعُ إلى جميع البدن، ثم يُسَمَّى جملةُ الجسدِ مؤمنًا وعارفًا وتائبًا، وكذلك حُكْمُ القَذْفِ والزنا.

مَسْأَلَةٌ
في الإنسانِ وماهِيَّتِهِ وحقيقتِه

وقد اختلفَ النَّاسُ في ذلك:

فذهب جمهورُ المعتزلة ـ كأبي الهُذَيْلِ والجُبَّائِيِّ وابنِه ومَنْ بعدهم ـ إلى أن الإنسانَ هو الجملةُ ذواتُ الأبعاضِ.

ثم قالوا: الجملةُ هي الفاعلةُ القادرةُ العالِمَةُ الحيَّةُ؛ بقدرةٍ وعِلْمٍ وحياةٍ في بعضها.

قال القاضي: وقد أصابوا عندنا في قولهم: «الإنسانُ هو الجملةُ»، وأخطئوا في قولهم: «الجملةُ فاعلةٌ قادرةٌ حَيَّةٌ عالِمَةٌ بحياةٍ وعِلْمٍ وقدرةٍ في

بعضها» ؛ لِمَا قَدَّمْنَاهُ مِن الدليل.

وزَعَمَ النَّظَّامُ: أن الإنسانَ هو الرُّوحُ، وأنه هو المُشَابِكُ لهذا الجَسَدِ الظَّاهِرِ، والجَسَدُ دِرْعُها وهَيْكَلُها، وأنه جوهرٌ واحدٌ غيرُ مُخْتَلِفِ الجِنْسِ، وأنه حَيٌّ قادرٌ عَالِمٌ لنفسه، وأن الرُّوحَ متى فارقت الجَسَدَ بَقِيَ الجَسَدُ بغير حِسٍّ ولا عَقْلٍ ولا فِعْلٍ.

قال القاضي: هذا القولُ وإن كان خَطَأً وتَرْكًا للإجماع ومخالفةً لِمَا عليه أهلُ اللِّسان، مِن أن الإنسانَ هو هذه الجملةُ ـ فإنه قد مَنَعَ أن يكونَ الحَيُّ الفَعَّالُ القادرُ جملةً بعضُها حَيٌّ وبعضُها مَيِّتٌ. وقَوْلُه: «إنه جِنْسٌ يُخَالِفُ هذه الأجسامَ» قَوْلٌ فاسدٌ؛ فإن الجواهرَ جِنْسٌ واحدٌ، قائماتٌ بأنفسها حاملاتٌ للأعراض، ولا يجوزُ التَّدَاخُلُ عليها، لا الكثيفُ منها ولا اللطيفُ.

وذَهَبَ مَعْمَرٌ إلى أن الإنسانَ عَيْنٌ مِن الأعيان، لا يجوزُ عليه التَّجَزُّؤُ والانقسامُ، ولا يجوزُ عليه الحركةُ والسكونُ، لا يَحْوِيهِ مكانٌ، ولا يَحْتَاجُ إلى مَحَلٍّ يَتَمَكَّنُ فيه، وأنه مُدَبِّرُ هذا البدنِ ومُحَرِّكُهُ ومُسَكِّنُهُ، ولا يجوزُ إدراكُه ورؤيتُه.

وقد قيل: إن مَعْمَرًا جَعَلَ الإنسانَ بمثابةِ القديمِ تعالى، وزَعَمَ أَنَّهُ رَبُّهُ، غيرَ أنه دُهِشَ[1].

فيقال[2] له: كَيْفَ وَجَبَ اختصاصُه بتدبير هذا البدن دون غيره مِن الأبدان، وليس هو فيه، ولا مُدَاخِلٌ له، ولا مُجَاوِرٌ، ولا مُمَاسٌّ، ولا في

(١) في نهاية المرام لضياء الدين الرازي المكي تلميذ الشارح ص١٧٣: غير أنه دُهش وتحير في كلامه.

(٢) في الأصل: فقال. والمناسب للسياق ما أثبته.

مكانٍ؟! فما وَجْهُ تدبيرِه له دون غيره؟ فإن قال: «إنه مُدبِّرٌ لسائر أبدانِ العالَمِ، وإن لم يكن مُمَاسًّا لها ولا كائنًا في شيءٍ منها»، فهذه صفةُ الإلهِ سبحانه، ولَعَلَّنَا نَعُودُ إلىٰ بيانِ قوله.

وقال **بِشْرُ بنُ المُعْتَمِر**: الإنسانُ هو هذا الجَسَدُ الظاهرُ والرُّوحُ الذي يَحْيَا به هذا الجَسَدُ، وليس أحدُهما إذا انفردَ عن صاحبه إنسانًا، وهما جميعًا حَيَّانِ.

وقد حُكِيَ عنه أنه قال: هما حَيٌّ واحدٌ.

وهذا أيضًا قَوْلُ النَّجَّارِ: إن الإنسانَ هو هذه الجملةُ التي هي الجَسَدُ والرُّوحُ.

ونحوَه قال الصَّالِحِيُّ منهم، غيرَ أنه قال: والبَدَنُ هي الحَيُّ بالرُّوح، واسمُ الإنسانِ يَقَعُ عليهما.

وقال **هِشَامٌ الفُوَطِيُّ**: الإنسانُ هو الجَسَدُ والرُّوحُ جميعًا.

ونحوَه قال هِشَامُ بنُ الحَكَمِ، غيرَ أنه زَعَمَ أن الجَسَدَ مَوَاتٌ، والرُّوحَ هي الحَيُّ الفَعَّالُ المُدْرِكُ، وأنه نورٌ مِن الأنوار.

وزَعَمَ ابْنُ الرَّاوَنْدِيِّ أن في البَدَنِ أرواحًا حَيَّةً فَعَّالَةً دَرَّاكَةً، وأن الإنسانَ مِن هذه الأرواحِ شيءٌ واحدٌ في القَلْبِ دون سائر الجسد؛ لأن القدرةَ علىٰ الأفعال إنما تُوجَدُ في الرُّوحِ الذي في القلب دون غيرها.

فأما مذاهبُ الخارجين مِن المِلَّةِ:

فالذي صارَ إليه الثَّنَوِيَّةُ: أن الإنسانَ جوهران ممتزجان: أحدُهما خيرٌ مِن النُّور، والآخر شرٌّ مِن الظُّلْمَةِ.

وقال المَرْقيونيةُ: الإنسانُ ثلاثةُ جواهرَ: نورٌ، وظُلْمَةٌ، وثالثٌ بينهما هو الفَعَّالُ دونهما.

وقال قومٌ: الإنسانُ هي الحواسُّ الخَمْسُ، وهذا مذهبُ المانَوِيَّةِ(١).

وقال قومٌ: الإنسانُ هو الرُّوحُ، والحواسُّ الخَمْسُ أجزاءٌ منه، والإنسانُ جِنْسٌ واحدٌ لا يَخْتَلِفُ، غيرَ أن إدراكَه يَخْتَلِفُ، فصارَ يُدْرِكُ بكلِّ جهةٍ ما لا يُدْرَكُ بالأخرىٰ، وهذه مقالةُ الدِّيمانِيَّةِ(٢).

وقال قومٌ: الإنسانُ هو الطَّبَائِعُ الأَرْبَعُ، فبهذا الضَّرْبِ مِن الاختلاط كان إنسانًا.

وزاد بعضُهم معها جوهرًا خامسًا له النُّطْقُ(٣) والتمييزُ والعقلُ.

قال النَّظَّامُ: فهذه مذاهبُ الدَّهْرِيَّةِ.

قال: ولأصحابِ الهَيُولَىٰ مذاهبُ: فقال بعضُهم: هو الجوهرُ الحَيُّ الناطقُ الميِّتُ، ثم قال بعضُهم: هو هذا الجوهرُ وأعراضُه، وقال بعضُهم: هو في هذا الجوهرِ شيءٌ ليس بِمُمَاسٍّ ولا مُبَايِنٍ، وهو المُدَبِّرُ له.

وحُكِيَ عن مَلْكَانِيَّةِ النَّصارىٰ: أن الإنسانَ هو النَّفْسُ والعَقْلُ والجِرْمُ، وزعموا أن عيسىٰ ﷺ إنما أَخَذَ مِن مريمَ جَسَدًا ونَفْسًا فقط.

قال النَّظَّامُ: وكلُّ هؤلاءِ مجمعون أن الرُّوحَ جوهرُهُ غيرُ جوهرِ الجَسَدِ،

---

(١) في الأصل: المانونية. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٦٥.

(٢) كذا في الأصل، والمعروف: الديصانية.

(٣) قرأها ناسخ (ع): «النظر»، وقرأها ناسخ (س): «البطن». ولعل الأقرب ما أثبته.

والجَسَدُ يَلْحَقُهُ الكَوْنُ والفسادُ، وله الابتداءُ والنهايةُ، والرُّوحُ جوهرٌ باقٍ لا يَفْسُدُ ولا يَبِيدُ، وأن مكانَه مِن الجسد مكانُ النَّار مِن الفَحْمِ والسِّرَاجِ مِن الفَتِيلَةِ، وأنه يبقىٰ ما اعتدلت الأخلاطُ ووردت عليه الموادُّ، فإذا فَسَدَتْ أخلاطُه وانقطعت عنه موادُّه، انقطعَ عن جسده واتَّصَلَ بعالَمِهِ.

قلتُ: وأمَّا الإسلامِيُّون: فإنهم اتفقوا علىٰ أن الأرواحَ مخلوقةٌ، **ثم اختلفوا**:

فقال قائلون: الرُّوحُ جسمٌ.

وقال آخرون: إنه عَرَضٌ.

❊ **فإن قال قائلٌ**: فإذا كان الإنسانُ هو هذه الجملةُ، وقد قلتُم: إن كلَّ جُزْءٍ منه حَيٌّ؛ فيكونُ أحياءَ كثيرين؟!

❊ **فالجوابُ أن نقولَ**: كلُّ جُزْءٍ حَدَثَ فيه الحياةُ فهو حَيٌّ، ولا نقولُ: إنه مِن جملةِ الحَيِّ؛ لأن الحَيَّ ليس هو جملةَ الإنسان، وأما ظُفْرُه وشَعْرُه ودَمُهُ فليس مِن جملته، وإنما ذلك بمثابة بُصَاقِهِ ودموعِهِ.

❊ **فلو قيل**: بِمَ تَفْصِلُونَ بين الحيِّ مِن جملة الإنسان وبين ما ليس بحيٍّ؟

❊ **قلنا**: بكونه مُدْرِكًا قادرًا عالِمًا عاجزًا(١) مريدًا.

❊ **فإن قيل**: فإذا كان الإنسانُ هو هذه الجملةُ، فما أَنْكَرْتُم أن يكونَ الإنسانُ هو الحَيَّ القادرَ المُدْرِكَ دون سائر الأبعاض؟

❊ **قلنا**: قام الدليلُ علىٰ أن الإنسانَ هو الجملةُ، وقام الدليلُ علىٰ أن

---

(١) كذا في الأصل.

كلَّ محلٍّ فيه حياةٌ وقدرةٌ، فهو الحَيُّ القادرُ، ولا يَجِبُ قياسُ أحدِهما على الآخر بغير عِلَّةٍ، وقد يكونُ إنسانًا عاجزًا أو مَيِّتًا.

❊ فإن قيل: فما حَدُّ الإنسانِ عندكم؟ وما هو؟

❊ قلنا: هو مَنْ له هذه [البِنْيَةُ المخصوصةُ، التي يُفَارِقُ بها بِنْيَةَ البهيمةِ والفرسِ والنخلةِ ونحوِها؛ فكلُّ إنسانٍ فله هذه الصورةُ والبِنْيَةُ، وكلُّ مَنْ له هذه][1] البِنْيَةُ والصورةُ فإنه إنسانٌ.

وعلى هذا جمهورُ أهلِ اللِّسَانِ واللُّغةِ، وبه وَرَدَ القرآنُ، وعليه انعقدَ إجماعُ أهلِ العلم، وقَوْلُ العَرَبِ في الإشارة إلى الجسد الظاهر: «هذا إنسانٌ، وهذا هو الإنسانُ»، مشهورٌ غيرُ مُنْكَرٍ، وشُهْرَةُ ذلك عنهم والعِلْمُ بقصدهم بمثابةِ قولهم في الفرس والدَّار والنخلة: هذا فَرَسٌ، وهذه نخلةٌ، وهذا مسجدٌ[2].

ولو ساغَ لِمُدَّعٍ أن يَدَّعِيَ أن الإنسانَ غيرُ هذه الجملةِ، لساغَ ادِّعَاءُ مِثْلِ ذلك في كلِّ شيءٍ أشاروا إليه، وباضطرارٍ نَعْلَمُ قَصْدَ أهلِ اللغة بالقول: «إنسانٌ»، إلى الجَسَدِ الظاهر، كَعِلْمِنَا بقصدهم إلى الفرس والدار والنخلة، بأنه فَرَسٌ ودارٌ[3].

والرَّبُّ تعالى يقولُ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾ [الإنسان: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٣]، وقال في موضع آخر: (٢٠٩/ف) ﴿مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٦٦.

(٢) كذا في الأصل. والمناسب: وهذه دار.

(٣) كذا في الأصل. والمناسب زيادة: ونخلة.

ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٦ ـ ٨]، وقال تعالىٰ: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ۝ مِنْ أَىِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۝ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ۝ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ۝ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ۝ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ﴾ [عبس: ١٧ ـ ٢٢].

والعَجَبُ مِن النَّظَّامِ؛ أنه ذَكَرَ أقاويلَ الدَّهْرِيَّةِ وغيرهم في الإنسان، وذَكَرَ ما اختاره مِن أنه هو الرُّوحُ، قال: «ولم يَصِرِ أحدٌ مِن الفِرَقِ إلىٰ أن الإنسانَ هذا الجَسَدُ غيرُ هؤلاءِ الرَّعَاعِ مِن الجِسْمِيَّةِ»، **مع ما تَلَوْنَاهُ مِن هذه الآيات**، كأنَّهُ لم يقرأ القرآنَ؛ إذ[1] لم يؤمن به.

ثم اختلفَ أصحابُنا في الإنسان مِنْ وَجْهٍ آخَرَ:

فقال أكثرُهم: هو هذه الجملةُ الظاهرةُ، وأن المَلَكَ إذا تَصَوَّرَ بِصُور الإنسانِ هو إنسانٌ، وجوهرُه وسائرُ صفاته لم تَنْقَلِبْ، فإذا عادَ[2] إلىٰ صورته التي خَلَقَهُ اللهُ تعالىٰ عليها صارَ مَلَكًا، وإذا مات الإنسانُ فهو إنسانٌ مَيِّتٌ، والإنسانُ المُصَوَّرُ مِن الخَشَبِ وغيرِه يُسَمَّىٰ إنسانًا أيضًا.

وقال قائلون: اسمُ الإنسانِ إنما يجري علىٰ مَنْ له هذه الصُّورَةُ والبِنْيَةُ الظاهرةُ والباطنةُ، وإن جبريلَ عليه السلام وإن كان يأتي علىٰ صورة الأعرابي، فلم يكن باطنُ بِنْيَتِهِ كباطنِ بِنْيَةِ الإنسان؛ فلم يَجِبْ لذلك أن يكونَ إنسانًا، وكذلك القَوْلُ في الصُّورة مِن الخَشَبِ وغيرها.

وهذا قريبٌ؛ وإنما يجري اسمُ الإنسان علىٰ غير مَنْ له هذه البِنْيَةُ الباطنةُ؛ تَوَسُّعًا.

---

(١) يمكن أن تُقرأ: «أو»، وإن كان ما أثبته هو الأقرب رسمًا.

(٢) تكررت كلمة: «عاد» في الأصل، ولا وجه للتكرار، وحذفها هو الموافق لما في الغنية للشارح ٢/٩٦٦.

بَابُ
إرادةِ الكائناتِ

حَقُّ هذا البابِ أن يُذْكَرَ عقيبَ خَلْقِ الأعمالِ، ولكن ذكره الشيخُ الإمامُ رحمه الله عقيبَ أحكامِ التَّوَلُّدِ، ولنا فيه قدوةٌ.

فقال: مذهبُ أهلِ الحقِّ: أن كُلَّ حادثٍ مرادٌ لله تعالىٰ، ولا يَخْتَصُّ تعلُّقُ مشيئته تعالىٰ بصنفٍ مِن الحوادث دون صنفٍ، بل هو سبحانه مريدٌ لوقوعِ جميع الحوادث: خيرِها وشرِّها، نفعِها وضرِّها.

ثم مِن أئمتنا مَنْ أَطْلَقَ ذلك عامًّا ولم يُطْلِقْهُ تفصيلًا؛ فإذا سُئِلَ عن كَوْنِ الكفرِ مرادًّا لله تعالىٰ [لم][1] يُخَصِّصْ في الجواب ذِكْرَ تعلُّقِ الإرادة به، وإنْ كان يَعْتَقِدُهُ، ولكن تَجَنَّبَ إطلاقَه؛ لِمَا فيه مِن إيهامِ الزَّلَلِ؛ إذ قد يَتَوَهَّمُ كثيرٌ مِن الناس أن ما يريدُه اللهُ تعالىٰ يأمرُ به ويُحَرِّضُ عليه، ورُبَّ لفظٍ يُطْلَقُ عامًّا ولا يُفَصَّلُ؛ فإنك تقولُ: «العالَمُ بما فيه لله تعالىٰ»، وإنْ فُرِضَ السُّؤالُ في زوجةٍ أو ولدٍ، لم تقل: «الزوجةُ لله تعالىٰ»، وإن كان المِلْكُ لله سبحانه تفصيلًا وجملةً[2].

فهذه طريقةُ القدماء مِن الأئمة.

فأما شيخُنا أبو الحسن: فإنه أضافَ كلَّ حادثٍ إلىٰ إرادة الله تعالىٰ

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص٢٣٨.
(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٣٧.

ومشيئتِه جملةً وتفصيلًا ، وقال: يُرِيدُ الكفرَ قبيحًا مُعَاقَبًا عليه ، ويُرِيدُ الإيمانَ حَسَنًا مُثابًا عليه.

وبعضُ المتأخرين قال: إن اللهَ تعالىٰ يُرِيدُ بالكافرِ الكفرَ ، ولا يقالُ: «يُرِيدُ منه الكفرَ» ؛ إذ قولُ القائلِ: «يُرِيدُ منه الكفرَ» يُشْعِرُ في ظاهره عن الرِّضا ، وقولُه: «يُرِيدُ به» لا يُنْبِئُ عن ذلك.

قال الإمامُ: وكلُّ هذا تناقشٌ في عبارةٍ ، ولا اختلافَ بين أصحابنا في المعنىٰ[1].

ومِمَّا يَجِبُ الإحاطةُ به: أن إرادةَ اللهِ تعالىٰ قَصْدٌ إلىٰ الإحداث ، ولا تنقسمُ إرادتُه سبحانه إلىٰ ما يكونُ قَصْدًا إلىٰ الفعل وإلىٰ غيره ، وإنما ينقسمُ ذلك في حقوق العباد ؛ مِن حيثُ يُتَصَوَّرُ منهم إرادةُ فِعْلِ الغيرِ ، ولو قُدِّرَ مِن أحدنا قَصْدٌ إلىٰ فِعْلٍ سيفعلُه في المستقبل ، وقُدِّرَ مع ذلك بقاءُ تلك الإرادة مَثَلًا ؛ فتلك الإرادةُ قَصْدٌ إلىٰ الفعل ، وإن كانت متقدمةً عليه ، ولكن قامَ الدليلُ علىٰ أن الإرادةَ الحادثةَ لا تَبْقَىٰ ، ولو قُدِّرَ تقدُّمُها علىٰ المراد ، فلا تبقىٰ إلىٰ حالة الفعل ؛ فالإرادةُ القَصْديةُ تُقَارِنُ المرادَ لا محالةَ.

ومِمَّا اختلفَ أهلُ الحَقِّ في إطلاقه ومَنْعِ إطلاقه: المحبَّةُ والرِّضا:

فصار المتقدمون إلىٰ أنه سبحانه لا يُحِبُّ الكفرَ ولا يرضاه ، وكذلك كلُّ معصيةٍ.

وقال شيخُنا أبو الحسن: المحبَّةُ هي الإرادةُ نفسُها ، وكذلك الرِّضا والاصطفاءُ ؛ فنقولُ: إنه سبحانه يُرِيدُ الكفرَ ويرضاه كُفْرًا قبيحًا مُعَاقَبًا ، ويُحِبُّ

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٩٣).

أن يكونَ على ما هو عليه.

وليس معنى قوله: «إنه يُحِبُّه ويرضاه» أنه يراه حسنًا أو يُثْنِي على صاحبه بفعل، بل يَذُمُّه على فِعْلِهُ ويَلْعُنُه ويُعَاقِبُهُ عليه.

ومِن أصحابنا مَنْ قال: مَأْخَذُ هذه الإطلاقاتِ الشرعُ؛ فما لم يَرِدِ الشرعُ بإطلاقه لا نُطْلِقُهُ.

وهذا هو الأَوْلَى.

وربما يقولُ هذا القائلُ[1]: المحبَّةُ مِن الله تعالى صفةٌ خبريَّةٌ؛ فَنَتَّبعُ في ذلك الخبرَ.

ومَن امتنعَ مِن إطلاق المحبَّة والرضا تحزَّبوا حزبين:

فقال بعضُهم: المحبَّةُ والرِّضا يُعَبَّرُ بهما عن إنعام الله تعالى وإفضاله، وهما مِن صفات أفعاله، فإذا قيل: «أَحَبَّ اللهُ تعالى عَبْدًا»، فليس المرادُ به تَحَنُّنًا عليه ومَيْلًا إليه، بل المَعْنِيُّ به: إنعامُه على عبده، ومحبَّةُ العبدِ لله تعالى: إذعانُه له وانقيادُه لطاعته؛ فإنه سبحانه يَتَقَدَّسُ عن أن يَمِيلَ أو يُمَالَ إليه.

ومِن هؤلاء مَنْ يَحْمِلُ المحبَّةَ والرِّضا على الإرادة، ولكنَّه يقولُ: إذا تَعَلَّقَت الإرادةُ بنعيمٍ يَنَالُ عَبْدًا تُسَمَّى رحمةً ورضًا، وإذا تَعَلَّقَت بنقمةٍ تَنَالُ عَبْدًا فإنها تُسَمَّى غَضَبًا وسُخْطًا؛ فالرحمةُ إذًا إرادةُ النِّعمةِ، والمحبَّةُ إرادةُ نعمةٍ مخصوصةٍ، **وهذا قولُ أبي الحسن.**

ومَنْ حَمَلَ المحبةَ على صفات الأفعال، حَمَلَ الغَضَبَ والسُّخْطَ أيضًا

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٦٨: ومن أصحابنا من قال:....

عليها. والمُوَالاةُ في حكم الرِّضا، والمُعَاداةُ في حكم الغضب والسُّخط.

ومَنْ حَقَّقَ مِن أئمتنا لم يَكِعْ عن تهويل المعتزلة؛ وقال: المحبَّةُ في معنىٰ الإرادة، وكذلك الرِّضا.

قلتُ: أما محبَّةُ اللهِ تعالىٰ ورضاه، فالتوقيفُ مَرْعِيٌّ في الإطلاق، فإذا وَرَدَ الشرعُ به فهل يُفَسَّرُ؟ فيه وجهان:

أحدُهما: أنهما صفتان خبريَّتان، اللهُ أَعْلَمُ بتأويلهما[1].

ومَنْ سَلَكَ طريقَ التأويلِ[2]؛ ففيه طريقان:

أحدُهما: ما قاله أبو الحسن.

والثاني: أنهما مِن صفات الأفعال.

قال الإمامُ: إذا ثبت أن المحبَّةَ هي الإرادةُ؛ فيترتَّبُ علىٰ ذلك أمرٌ مُعْتَرِضٌ ليس مِن مقصود الفَصْلِ، وهو: أن تَعْلَمَ أنه سبحانه لا تَتَعَلَّقُ به المحبَّةُ علىٰ الحقيقة؛ فإنها هي الإرادةُ[3]، والإرادةُ لا تَتَعَلَّقُ إلا بمتجَدِّدٍ، والرَّبُّ سبحانه أزليٌّ لا بَدْءَ له، وإنما يُرِيدُ المريدُ أن يكونَ ما ليس بكائنٍ ويجوزُ كونُه، أو أن لا يُعْدِمَ ما يجوزُ عدمُه، وما ثَبَتَ قِدَمُهُ استحال عَدَمُهُ؛ فلا تَتَعَلَّقُ به الإرادةُ[4].

وقال المعتزلةُ: الرَّبُّ سبحانه مريدٌ لأفعاله، سوىٰ الإراداتِ والكراهاتِ،

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٦٩: أحدهما: أنه لا يفسر ويفوض علم ذلك إلىٰ الله.

(٢) هذا هو الوجه الثاني.

(٣) قوله: «فإنها هي الإرادة» ليس موجودًا في الإرشاد للجويني ص٢٣٧.

(٤) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٣٩.

وقَسَّمُوا أفعالَه إلىٰ ما يُوصَفُ بإرادته وإلىٰ ما لا يُوصَفُ بإرادته ، كما قَدَّمنا ذلك في بابٍ مُفْرَدٍ ؛ فيخرجُ مِن قضيةِ أصلهم: أن الشَّطْرَ مِن أفعال الله تعالىٰ غيرُ مرادٍ له ؛ فإن لله تعالىٰ بكلِّ مرادٍ إرادةً ؛ فلا تَتَعَلَّقُ إرادةٌ واحدةٌ بمرادَين .

وأما الحوادثُ التي هي مِن أفعال العباد وأكساب المحدَثين ، فهي منقسمةٌ عندهم: فمنها أفعالُ المكلَّفين ، ومنها أفعالُ غير المكلَّفين ، فأما أفعالُ المكلَّفين فتنقسم إلىٰ واجبٍ ونَدْبٍ ومحظورٍ ومباحٍ ، فأما الواجبُ فإن اللهَ تعالىٰ يريدُه مِن المكلَّف ويكره تَرْكَهُ ، وأما المندوبُ إليه فإنه سبحانه يريدُه مِن المكلَّف ولا يكره تَرْكَهُ ، وأما المحظورُ فإنه يكرهُه مِن المكلَّف ويريدُ تَرْكَهُ ، وأما المباحُ فليس يريدُه ولا يكره تَرْكَهُ باتفاقٍ منهم . وأما أفعالُ غير المكلَّفين ، كالمجانين والصِّبيان والبهائم ، فليست مرادةً عندهم ولا مكروهةً .

ومِن أصلهم: أن الرَّبَّ سبحانه إنما يريدُ مِن أفعال عباده ما كان حَسَنًا يَتَعَلَّقُ به استحقاقُ ثوابٍ ، وإنما يكره مِن القبائح ما يَتَعَلَّقُ به استحقاقُ عقابٍ .

هذه جملةُ المذاهبِ .

ونحن الآن نُوضِحُ أدلةَ أهل الحق:

فَمِنْ أقواها: أن نَبْنِيَ غرضَنا علىٰ خَلْقِ الأعمالِ ، وقد أقمنا الأدلَّةَ علىٰ أنه سبحانه خالقُ أعمالِ العباد ، وإذا ثبت أنه خالقُ كلِّ مخلوقٍ ، سواءٌ كان مِن مقدورات المحدَثين أو لم يكن مِن مقدوراتهم ؛ فيجبُ أن يكونَ مريدًا قاصدًا إليها .

وهذه الطريقةُ وإن كانت متينةً ، ولكنَّها مُسْتنِدةٌ إلىٰ أصلٍ مختلفٍ فيه .

ومِمَّا نتمسَّكُ به في المسألة مِن غير سلوك طريق البناءِ: أن نقولَ: لو أراد

اللهُ تعالىٰ مِن عباده ما لم يكن وكَرِهَ منهم ما كان، لأفضىٰ ذلك إلىٰ انتسابه تعالىٰ إلىٰ التقصير؛ وذلك أن العقلاءَ متفقون علىٰ أن نفوذَ الإرادةِ في المراد مِن أَحَقِّ دلالات الكمال، ونقيضُه دليلُ نقيضه، وهذا مما لا سبيلَ إلىٰ جحده. (٢١٠/ف)

وكذلك اتفقوا علىٰ أن نفوذَ الإرادةِ في المراد مما يُتَمَدَّحُ به، وعَدَمُ نفوذِها مِن أمارات القُصُور ودلالاتِ الضعف، أو مِن علامات الغفلة والذُّهُول، ولا نقيصةَ أَعْظَمُ مِن أن يقال: «الأمورُ جاريةٌ في المملكة، شاءها المَلِكُ أم كَرِهَها».

والذي يُوضِحُ ما قلناه: أن مخالفينا في المسألة وافقونا علىٰ أن الرَّبَّ قادرٌ علىٰ تحصيل مرادِه مِن الخَلْقِ بطريق الاضطرار والإلجاء، ولو قَدَّرَ مُقَدِّرٌ خلافَ ذلك في حكم الإله سبحانه، لكان واصفًا رَبَّهُ تعالىٰ بالقُصُور، وكذلك إذا أراد منهم أن يطيعوه اختيارًا ويلتزموا أَمْرَه طَوْعًا، ثم لم تَنْفُذْ إرادتُه؛ فلا فَرْقَ بين الأمرين. وكذلك وافقونا علىٰ أنه سبحانه لو أراد مِن أفعاله شيئًا، ثم لا يكونُ، كان ذلك قُصُورًا؛ فكذلك القَوْلُ فيما يريدُه مِن أفعال العباد.

والذي يُحَقِّقُ هذه الجملةَ: أنه سبحانه تمدَّحَ بنفوذ إرادته ومشيئته في خليقته في آيٍ كثيرةٍ مِن القرآن، منها: قولُه تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقولُه تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، وقولُه تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وقال تعالىٰ: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام: ١٠٧]، وقال سبحانه: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ [الأنعام: ٣٩]، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

فقد ثبت باتفاق العقلاء: أن نفوذَ الإرادة يَدُلُّ علىٰ الكمال، وعدمَ نفوذها يَدُلُّ علىٰ القصور، وقد نَطَقَ بذلك نصوصُ القرآن، واتفق أئمةُ التفسير علىٰ أن المقصدَ منها التمدُّحُ.

❊ فإن قالوا: إنما يَدُلُّ عدمُ نفوذِ الإرادة علىٰ القصور، فيما هو مِن أفعاله ومقدوراته، دون ما لا يُوصَفُ بالاقتدار عليه.

❊ قلنا: قد أقمنا الدلالةَ علىٰ أن أعمالَ المحدَثين مقدورةٌ لله تعالىٰ ومخلوقةٌ له، فليس يستقيمُ علىٰ مُوجَبِ أصلنا تقسيمُكم وفَرْقُكم بين ما هو مِن فعل الله تعالىٰ وبين ما ليس مِن فعله.

علىٰ أن المقصدَ مِن الدلالة: أن نُوضِحَ أن المعتزلةَ يَنْسُبون ربَّهم إلىٰ القصور وتناهي المقدور، والذي أَبْدَوْهُ الآنَ مُسْتَرْوِحِينَ إليه أَشَدُّ عليهم لو تدبَّروه؛ فإنهم أشركوا العبادَ في الخَلْقِ، وزعموا أنهم يخلقون كخلق الله تعالىٰ، وقد قال سبحانه: ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦]، وقال تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧].

والدليلُ علىٰ ما قلناه: أن مَنْ تَصَدَّىٰ للمُلْكِ في دَهْرِنا، ثم جرىٰ مِن أتباعه وأشياعه في أقطار المملكة ما يَكْرَهُهُ ويَأْباهُ، ولم يَجِدْ سبيلًا إلىٰ تحصيل مراده؛ فلا يكونُ ذلك إلا لضعفه وقصوره، وإن كان ذلك الذي جرىٰ مِنْ فِعْلِ سواه؛ فدلَّ ذلك دلالةً ظاهرةً علىٰ أن تَحَقُّقَ القُصورِ لا يتوقَّفُ علىٰ أفعال المريد، بل لو وَقَعَ مِنْ فِعْلِ غيره، وهو ممن تحوطُه المملكةُ وتجري عليه قَبْضَةُ السَّلْطَنَةِ، فإذا جرىٰ ممن هذه سبيلُه أمرٌ، لا يريدُه المَلِكُ بل يأباه ويكرهُه، وهو لا يَجِدُ إلىٰ رَدِّهِ سبيلًا؛ فما ذلك إلا لأن المملكةَ لم تَشْتَد

أركانُها ولم يَقْوَ سلطانُها.

والدليلُ عليه: أن المَلِكَ مِنَّا لو خُوطِبَ بذلك، وقيل له: «يجري في مملكتك ما لا تريدُه»، لتغيَّرَ لذلك، وعَدَّ ذلك وقيعةً مِن قائله. وهذا فيمَنْ يَنْسِبُ مَنْ يتصدَّىٰ للمُلْكِ مِنَّا إلىٰ القصور، وهو علىٰ التحقيق أَعْجَزُ العَجَزةِ؛ فكيفَ القَوْلُ فيمَنْ يَنْسِبُ ربَّ العالمين إلىٰ القصور عن المراد؟!

وتَمَسَّكَ أئمتُنا بكلمةٍ شائعةٍ علىٰ ألسنة الخاصِّ والعامِّ في عُرْضِ الكلامِ، وذلك قولُهم: «ما شَاء اللهُ كانَ، وما لم يَشَأْ لم يكن».

❊ **فإن قالوا:** نحن قائلون بهذا؛ فإنه قادرٌ علىٰ تحصيل مراده بطريق الإلجاء.

❊ **قلنا:** هل تُجَوِّزُونَ مِن الله تعالىٰ أن يُجْبِرَ الخَلْقَ علىٰ الإيمان ويضطرُّهم إليه؟ فإن قالوا: لا؛ لأنه قبيحٌ؛ إذ لا يُنْتَفَعُ بمثل هذا الإيمان؛ فإنه قال تعالىٰ: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٥]، ولو سَمَحَتْ نفوسُهم بتجويز إرادة إلجاء الخَلْقِ، مع اعتقادهم قُبْحَهُ، فقد صَرَّحُوا بأنه تعالىٰ يريدُ القبيحَ ـ فَلْيَتَّسِعُوا صَدْرًا بأنه تعالىٰ يريدُ جملةَ الكائنات خيرِها وشرِّها.

ثم نقولُ: فالذي يَقْدِرُ اللهُ تعالىٰ عليه مِن الإلجاء لا يجوزُ أن يريدَه عندكم، والذي يريدُه مِن حصول الإيمان مِن عباده طوعًا واختيارًا؛ لينفعهم به ـ لا يَقْدِرُ عليه؛ فلا يستقرُّ لكم في ذلك قَدَمٌ.

ثم نقولُ: ولا يستقيمُ لكم الالتجاءُ إلىٰ الإلجاءِ مِن وجه آخر؛ وذلك أنهم يُفَسِّرون الإلجاءَ بإظهار الآيات الهائلة، كما قال تعالىٰ: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾ [الشعراء: ٤]، كما نَتَقَ تعالىٰ

الجبلَ ورَفَعَهُ فوق بني إسرائيل، حين استكبروا وترفَّعوا عن قبول التَّوْراةِ والعملِ بما فيها؛ فآمنوا عند ذلك وتَقَبَّلُوا وضَمِنُوا(١) العَمَلَ بما فيها؛ حِذَارًا مِن سقوط الجبل عليهم؛ فهذا أقصىٰ مُتَمَسَّكِهم مِن فَصْلِ الإلجاءِ.

ثم ذلك غيرُ مستمر في جميع الكفرة؛ فإنه قال تعالىٰ في وَصْفِ قريش: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، وقال تعالىٰ في أمرهم: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿أَفَلَمْ يَا۟يْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]، وقال: ﴿فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ٣٥]؛ فَبَيَّنَ أن الآياتِ لا تَجُرُّ إلىٰ هُدىً ولا تَصُدُّ عن رَدَىً.

فما يُؤَمِّنُكم أن في معلومِ الله تعالىٰ أُمَمًا غَلَبَتْ عليهم الشَّقاوةُ؛ فلا يؤمنون ولو جاءتهم كلُّ آيةٍ؛ وذلك أنَّ المُلْجَأَ إلىٰ الشيء عند الخصوم قادرٌ علىٰ ضِدِّ ما أُلْجِئَ إليه؟ وفي بعض الأخبار عن النبي ﷺ أنه قال: إن أبا جَهْلٍ كَفَرَ في حياته، وسيكفرُ في الآخرة، ويقولُ في فقراء أصحاب رسول الله صلىٰ الله عليه: ﴿لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف: ١١]، يقولُ ذلك وهو في النار(٢).

ثم نقولُ: لو جازَ أن يقالَ: الإلجاءُ يجمعُهم علىٰ الهدىٰ، لجازَ أن يقال: في مقدور الله تعالىٰ لُطْفٌ، لو فَعَلَهُ لآمن الناسُ كلُّهم طوعًا، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَـَٔاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقال سبحانه: ﴿أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]، وإنما يكونوا مهتدين حقًّا لو آمنوا طوعًا.

---

(١) في الأصل: وضمموا. ولعل المناسب ما أثبته.

(٢) لم أجده فيما اطلعتُ عليه من مصادر.

وأصحابُنا يتمسَّكون بالإجماع في هذه المسألة؛ وذلك أن سَلَفَ الأمة وخَلَفَها مجمعون على كلمةٍ، وذلك قولُهم: «ما شاءَ اللهُ كانَ وما لم يَشَأْ لم يكن»، يعنون: ما شاءَ اللهُ أن لا يكونَ لا يكونُ. ونَعْلَمُ قطعًا أنهم يريدون بهذه الكلمة التَّمَدُّحَ؛ فيستدلونُ بفحوى كلامهم وقَرَائِنِه أنهم يُطْلِقُونَ هذه الكلمةَ؛ تَمَدُّحًا على التعميم، ولم يريدوا تخصيصَ كلامِهم بضَرْبٍ دون ضَرْبٍ.

❊ **فإن عارضونا بقولِ بعض السَّلَفِ**: «أَسْتَغْفِرُ اللهَ مما كَرِهَ اللهُ».

قالوا: وهذا إجماعٌ منهم على أنه سبحانه يَكْرَهُ الفواحشَ.

❊ **قلنا**: ما تمسَّكنا به قولٌ شائعٌ مستفيضٌ، صادرٌ عن الخاصِّ والعامِّ، والذي تمسَّكتُم به إنما ينقلُه الآحادُ. وإنْ سَلَّمْنَا لكم شُيوعَه، فالوَجْهُ: أن لا يُحْمَلا على التناقض؛ فإن في ذلك نسبةَ الأمة المعصومة إلى الزلل.

فالوَجْهُ أن يقال: أرادوا بقولهم: «نَسْتَغْفِرُ اللهَ مما كَرِهَ اللهُ»، أي: مما ذَمَّ اللهُ ونهى عنه، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، أي: مذمومًا منهيًّا عنه؛ فإن مَنْ كَرِهَ شيئًا ذَمَّهُ ونهى عنه؛ فَيُحْمَلُ على معناه، كما يُحْمَلُ قولُه تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥] على الغضب، وتُحْمَلُ الرحمةُ على إرادة النعمة، وتُحْمَلُ المحبَّةُ على إثبات قَدْرٍ جليلٍ ومنزلةٍ للمحبوب؛ لأن مَنْ أَحَبَّ شيئًا عَظَّمَهُ وآثَرَ مرادَه، ومَنْ رَحِمَ غيرَه رَقَّ له قلبُه وأراد إنعامًا عليه.

ومِمَّا اسْتَدَلَّ به الأئمةُ مِن مواقعِ السَّمْعِ: أن قالوا: أَجْمَعَ فقهاءُ الأمصارِ على أن المَدْيُونَ المُوسِرَ إذا قال لِمُسْتَحِقِّ الدَّيْنِ: «واللهِ لأقضينَّ حقَّكَ غدًا إنْ شاءَ اللهُ»، فلا تَنْعَقِدُ له يمينٌ، وإذا انقضى اليومُ المعيَّنُ للقضاء ولم يَفِ

بقوله، لا يَحْنَثُ في يمينه، وهذا مُجْمَعٌ عليه.

وعند المعتزلة: الرَّبُّ سبحانه يَشَاءُ قضاءَهُ مِن المُوسِرِ، وأَمَرَهُ [به][1] وأَوْجَبَ عليه، ويَكْرَهُ المَطْلَ؛ فقد شاءَ اللهُ قضاءَه؛ فَهَلَّا انعقدت يمينُه!! كما أنه لو عَلَّقَ قضاءَ دَيْنِهِ على مشيئة زيدٍ، ثم شاءَ زيدٌ القضاءَ، ولو فُرِضَ كذلك ولم يَقْضِ كان حانِثًا، ولو اسْتَبْهَمَتْ مشيئتُه فلا يَحْنَثُ.

وهذا وإن كان سَمْعِيًّا فَيَعْظُمُ وَقْعُهُ على المعتزلة، وقد تحيَّروا في ذلك واختلفت أجوبتُهم عنه:

فقال الكعبي: معنى الكلام: لأَقْضِيَنَّ حَقَّكَ غدًا، إن أبقاني اللهُ ومَكَّنني منه.

وهذا إنما بناه على أصله في نفي إرادة الله تعالى، وهو تَحَكُّمٌ مَحْضٌ؛ فإن المشيئةَ معلومةُ المعنى إجماعًا؛ فلا يَسُوغُ حَمْلُها على غير معناها.

ثم نقولُ: إذا انقضى الوقتُ المضروبُ، والحالفُ مُتَمَكِّنٌ فيه مِن الأداء غيرُ ممنوع منه، ولكنه لم يَقْضِ؛ فيجبُ أن يَحْنَثَ على مُوجَبِ قول الكعبي، وأَجْمَعَ الفقهاءُ على أنه لا يَحْنَثُ.

وقال كثيرٌ مِن البَصْريِّين: معنى الكلام: إنْ شاءَ اللهُ ألجأني إليه.

وهذا باطلٌ؛ إذ ليس في قول القائل تَعَرُّضٌ للإلجاء ولا للاختيار، ولو قال: «إنْ شاءَ زيدٌ»، ثم شاءَهُ اختيارًا، ولم يَقْضِ الحالفُ، فإنه يَحْنَثُ في يمينه، (٢١١/ف) ولا يجوزُ حَمْلُ مشيئتِه على إرادة الإلجاء؛ لأن اللفظَ عامٌّ، وقد أَبْطَلْنَا عليهم فَصْلَ الإلجاءِ بما فيه مَقْنَعٌ.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/ ٩٧٤.

والذي يَدُلُّ علىٰ ما قلناه: أنه لو قال: «لأَقْضِيَنَّ حَقَّكَ غداً طائعًا مختارًا إن شاءَ اللهُ»، فلا يَحْنَثُ إذا انقضىٰ الوقتُ المؤقَّتُ بالإجماع، وإنْ قَيَّدَ قضاءَه بالاختيار.

ولَمَّا عَلِمَ ابنُ الجُبَّائي ضِيقَ المخرجِ فيما أَلْزَمُوهُ، سَلَكَ طريقةً أخرىٰ؛ وقال: ليس علينا التعرُّضُ لذكر معنىٰ قول الحالف: «إن شاءَ اللهُ»، ولكنَّا نَعْلَمُ علىٰ الجملة: أن هذه اللَّفْظَةَ موضوعةٌ في الشريعة لِتَحِلَّةِ القَسَمِ ومَنْعِها مِن الانعقاد، ولا اعتراضَ علىٰ الشَّارع فيما حَكَمَ به.

قال الإمامُ: وهذا أَمْثَلُ قَوْلٍ قالوه، وهو باطلٌ عند التحصيل؛ والذي يُوضِحُ ذلك: أنهم كما أجمعوا علىٰ أن الحِنْثَ لا يَتَحَقَّقُ في الصورة المفروضة، فكذلك اتفقوا علىٰ أن قولَه: «إنْ شاءَ اللهُ»، ليس مِن المُجْمَلاتِ التي لا يُتَعَرَّضُ لمعانيها، ومَنِ ادَّعىٰ إجمالًا فيما اتَّفَقَ العلماءُ علىٰ بيانه، كان خارقًا للإجماع[1].

قال[2]: ويجوزُ أن يقال: إنما المرادُ بقوله: «إنْ شاءَ اللهُ»، أي: إنْ شاءَ لُطْفًا يَقَعُ عنده الأداءُ اختيارًا؛ فإذا مضىٰ اليومُ ولم يقع عنده الأداءُ، عَلِمْنَا أنه ليس في المعلومِ لُطْفٌ يَقَعُ أداءُ الحقِّ عنده؛ فلم يَحْنَثْ لذلك.

وهذا إنما بناه علىٰ فاسد أصله في اللُّطْف، وسَنَرُدُّ عليه في موضعه.

ثم نقولُ: ظاهرُ لفظِ المستثني ليس يُنْبِئُ عن اللُّطْفِ، وقد ذَكَرْنَا: أن لَفْظَ الحالف إذا عَمَّ لم يَجُزْ تخصيصُه مِن غير قَصْدِه. واللُّطْفُ الذي أشار إليه ابنُ الجُبَّائي أَنْكَرَهُ معظمُ أصحابِه، ومَنْ أَثْبَتَهُ زَعَمَ أنه مُدْرَكٌ بدقيقِ النظرِ. وهذه

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٩٦).

(٢) القائل هنا هو ابن الجبائي.

اللَّفْظَةُ قد تَصْدُرُ مِن الغَبِيِّ الجاهلِ الذي لم يَخْطُر بباله معنىٰ اللُّطْفِ علىٰ موضوع أصول المعتزلة؛ فيستحيلُ حَمْلُ اللفظِ الصادر منه علىٰ ما لم يَخْطُر بباله؛ فَوَجَبَ حَمْلُ اللفظِ علىٰ ظاهره.

ومِمَّا تَمَسَّكَ به أبو الحسن: أن قال: مَنْ أرادَ مِن غيره فِعْلًا، يَعْلَمُ أنه لا يكونُ، فهو مُتَمَنٍّ. والذي قاله المعتزلةُ مِن أن الرَّبَّ تعالىٰ يُرِيدُ مِن عبده ما يَعْلَمُ أنه لا يكونُ ـ تَمنٍّ مَحْضٌ، ولا يجوزُ التمني علىٰ الله تعالىٰ بالإجماع.

قال ابنُ الجُبَّائي: التَّمَنِّي يَرْجِعُ إلىٰ قول القائل: «لَيْتَ ما لم يكن كان، وما كان لم يكن»، وهذا القولُ مستحيلٌ في حَقِّ اللهِ تعالىٰ؛ والدليلُ علىٰ أن التَّمَنِّيَ يَرْجِعُ إلىٰ القول: أن اللهَ تعالىٰ قال لليهود: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ﴾ [الجمعة: ٦]، وليس المرادُ إلا إظهارَ الأقوال؛ إذ لا اطلاعَ علىٰ الضمائر.

❊ **قلنا**: نحن[1] نَعْلَمُ أن الصَّامِتَ يتمنَّىٰ كما يتمنَّىٰ النَّاطِقُ، ثم لا نُنْكِرُ تسميتَه[2] قولَ القائل: «لَيْتَ الأمرَ كذا» تَمَنِّيًا؛ مِن حَيْثُ إنه يُنْبِئُ عن التمنِّي ويَدُلُّ عليه، كما يُسَمَّىٰ القَوْلُ الصادرُ مِن العالِمِ عِلْمًا، وأَهْلُ اللِّسَان كما يُسَمُّونَ القَوْلَ تَمَنِّيًا يُسَمُّونَ إرادةَ ما لا يكونُ تَمَنِّيًا، فما المانعُ مِن تحقيق الاسم في المُسَمَّيَيْنِ؟ ثم قد قيل: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ﴾ أي: أَرِيدُوه، قاله أهلُ التفسير.

شُبَهُ المعتزلةِ
في أنَّ اللهَ تعالى لا يُرِيدُ مِن عباده إلا ما أَمَرَهُم به

❊ **فَمِمَّا تَمَسَّكوا به**: أن قالوا: كلُّ آمِرٍ بالشيء مريدٌ له؛ إذ مِن المستحيل أن يَقْتَضِيَ الآمِرُ مِن المخاطَبِ الطاعةَ، وهو لا يريدُ طاعتَه، ومِن ضرورةِ كلِّ

(١) في الأصل: فمن. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٧٦.

(٢) كذا في الأصل، ولعل المناسب: تسمية.

أمرٍ هو اقتضاءُ الطاعةِ: أن يكونَ الآمِرُ به مريدًا للمأمور به؛ إذ الجمعُ بين اقتضاء الطاعة وطلبها من المأمور وبين كراهتِهِ وقوعَها جَمْعٌ بين نقيضين، بمثابةِ الجمع بينَ الأمر بالشيء والنهي عنه، وبمثابة قولِ القائل: «افْعَلْ، لا تَفْعَلْ»؛ إذ لا فَرْقَ بين قول القائل: «آمُرُكَ بكذا وأَكْرَهُ منك فِعْلَهُ»، وبين قوله: «آمُرُكَ بكذا وأنهاك عن فِعْلِهِ».

قالوا: فإذا ثَبَتَ أن كلَّ أَمْرٍ يقتضي طاعةَ المأمور ويريدُ وقوعَ المأمور به، وقد أَمَرَ اللهُ تعالىٰ الكُفَّارَ بالإيمان؛ فيجبُ أن يكون مريدًا لإيمانهم، وإنْ عَلِمَ كُفْرَهم.

※ **قلنا:** مُعَوَّلُكم فيما ذكرتموه علىٰ أن كلَّ مأمورٍ به مرادٌ للآمر، وكلَّ منهيٍّ عنه مكروهٌ للنَّاهي، ونحن نُرِيكُم الآنَ في الشاهد والغائب بطلانَ قولِكم؛ فنقولُ: قد يَأْمُرُ الآمِرُ مِنَّا بالشيء، وهو لا يريدُ وقوعَه، وذلك يُتَصَوَّرُ في مواضع:

منها: ما قال شيخُنا أبو الحسن ﵀: لو أنَّ نَبِيًّا أخبرَ واحدًا مِن أمته، وقال: إنك لو أَمَرْتَ ولدَكَ بخمس خِلالٍ[1]، واقتصرتَ عليه عصاكَ، ولو أَمَرْتَهُ بعشر خِصَالٍ، ثم حَطَطْتَ عنه خمسًا لأطاعك في الخمس الباقي، وإنما غَرَضُ الأبِ مِن ولده الطاعةُ في الخمسة؛ فيأمرُه بالخِلال العشر، وهو علىٰ قَصْدِ حَطِّ خمسٍ منها ـ فقد تحقَّقَ الأمرُ بالخصال العشرة، وهو لا يريدُ منها إلا خمسًا؛ فَوَضَحَ بذلك: أن الأمرَ لا يُقَارِنُ الإرادةَ.

قلتُ: ولعلَّ غَرَضَ الشيخ بذكر هذا المثال ما بَلَغَهُ مِن حديث المعراج، وأن اللهَ سبحانه أَمَرَ نبيَّنا ﷺ تلك الليلةَ بخمسين صلاةً، ولم يُرِدْ منه إلا الخمسَ.

(١) في هامش الأصل: الظاهر: خصال.

ومِمَّا ذَكَرَهُ مِن الصُّوَر: أن رجلًا لو مَلَكَ عبيدًا، فاتهمه سلطانُ الوقتِ أنه قَصَدَ بجمعهم تشويشَ المملكة عليه، فإذا أَحْضَرَهُ المَلِكُ وهَمَّ بأن يَبْطِشَ به؛ فيقولُ مُعْتَذِرًا: إن هؤلاء لا يطيعونني في شيء مِن الأمر، ولا يلتفتون إلىٰ كلامي وقولي، فلم يُصَدِّقْهُ المَلِكُ، فإذا أرادَ الرجلُ تحقيقَ قَوْلِهِ وتمهيدَ عُذْرِه، فَيَأْمُرُ عبيدَه في مجلس الملك بأمرٍ، ويقولُ لهم: افعلوا كَيْتَ وكَيْتَ؛ فلا نَسْتَرِيبُ ـ والحالةُ هذه ـ أنه لا يُرِيدُ طاعتَهم بل يكرهُها، والأَمْرُ المُؤَكَّدُ تَوَجَّهَ عليهم.

ومِن ذلك: أن مَنْ ضَرَبَ ولدَه وأَجْهَدَهُ، فَرُفِعَ ذلك إلىٰ مجلس السلطان، فاعتذرَ عَمَّا صَدَرَ منه، وقال: إنه لا يُطيعني؛ وآيةُ ذلك أني أُوَجِّهُ عليه بمشهدٍ منك أَمْرًا، فيبينُ لك عصيانُه إيَّاي، فإذا أَحْضَرَهُ ووَجَّهَ عليه الأمرَ، فلا شَكَّ أنه يُرِيدُ ظهورَ المخالفةِ منه؛ تمهيدًا للعُذْرِ.

* فإن قالوا: إن الذي يَصْدُرُ منه في هذه الصُّورة ليس بأمرٍ علىٰ الحقيقة، وإنما هو امتحانٌ، وليس الغَرَضُ منه اقتضاءَ الطاعةِ.

* قلنا: [هذا][1] الآنَ مُرَاغَمَةٌ للحقيقة؛ فإن العبيدَ علموا علىٰ اضطرارٍ أن سيِّدَهم أَوْجَبَ عليهم بحضرة الملك أمرًا، وهذا مُسْتبينٌ مِن قرائن الأحوال، ومُنْكِرُهُ جاحدٌ للحقيقة؛ إذ يَسُوغُ للقائل أن يَدَّعِيَ مِثْلَ هذه الدَّعوىٰ في كلِّ أمر؛ حتىٰ لا يبقىٰ أمرٌ حقيقيٌّ.

* قلنا: وكذلك أوامرُ اللهِ تعالىٰ للكُفَّارِ الذين لا يؤمنون بالإيمان والطاعة ـ ليس أمرًا حقيقيًّا[2].

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/ ٩٧٧.

(٢) في الغنية للشارح ٢/ ٩٧٧: إذ يسوغ للقائل أن يدعي مثل هذه الدعوىٰ في كل أمر؛ حتىٰ يقال مثل ذلك في أوامر الله للكفار الذين لا يؤمنون في علمه: إن ذلك ليس بأمر حقيقي.

ثم نقولُ: ألم تعلموا أن عُذْرَ الرجل لا يَتَمَهَّدُ عند المَلِكِ إلا بأن يُوَجِّهَ علىٰ عبيده أمرًا ثم إنهم لا يطيعونه، فما لم يَأْتِ بما يقتضي إيجابًا في اقتضاء الطَّاعةِ؛ فالذي يترتَّبُ عليه مِن المخالفة لا يكونُ عُذْرًا.

❊ فإن قالوا: ليس يَجِدُ الآمِرُ في هذه الصورة في نفسه اقتضاءَ الطَّاعةِ؛ فإنه علىٰ خِيفَةٍ وفَرَقٍ لو أُطِيعَ.

❊ قلنا: ولو قال لكم: «إنَّه لا يَجِدُ الآمِرُ في شيءٍ مِن الأوامر اقتضاءَ الطاعة؛ لأنه قد يَغْلُبُ علىٰ الظن أنه لا يُطَاعُ»، فما جوابُكم عنه؟ ثم قولُه: «افْعَلْ» مع ما اقترن به مِن القرائن ترجمةٌ للإيجاب الهاجسِ في النفس، سواءٌ أراد الامتثالَ أو لم يُرِدْ.

ولقد ادَّعَيْتُم أنه لا يُتَصَوَّرُ أمرٌ دون أن يَقْتَرِنَ به إرادةُ الطاعةِ، وأن الأمرَ وكراهيَةَ المأمور به بمثابةِ الأمر بالشيء مع النَّهْي عنه، فإذا أَرَيْنَاكُم صورةً واحدةً فَارَقَ الأمرُ فيها الإرادةَ، فقد بَطَل دعواكم، ولا يَنْفَعُكم بعد ذلك تعليلُ النَّقْضِ بأن تقولوا: إنما بَطَلَ ما ادَّعيناه؛ لكذا وكذا.

ثم نقولُ: هل يجوزُ أن ينهىٰ عَمَّا يَأْمُرُ به؛ فَرَقًا وخَوْفًا؟

❊ فإن قالوا: لا.

❊ قلنا: كما أن الخوفَ لا يُسَوِّغُ جمعَ الأمر والنَّهي في الشيء الواحد؛ فينبغي أن لا يُسَوِّغَ الفَرْقَ بين الأمر والإرادة.

ثم نقولُ: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: كما يجوزُ أن يُفَارِقَ الأمرُ الإرادةَ؛ للخِيفَةِ والفَرَقِ، يجوزُ أن يُفَارِقَ الأمرُ الإرادةَ إذا عَلِمَ الآمِرُ أن المأمورَ به لا يكونُ؟ والرَّبُّ سبحانه هو العالِمُ بأن معظمَ المكلَّفين المأمورين بالإيمان

والطاعة لا يؤمنون ولا يطيعون؛ فينبغي أن يقال: ما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه يكونُ مما أَمَرَ به فإنَّهُ يُرِيدُهُ؛ لأنه عَلِمَ أنَّه يكونُ، وما عَلِمَ أنه لا يكونُ فإنه لا يُرِيدُهُ وإنْ أَمَرَ به؛ لعلمه بأنَّهُ لا يكونُ.

وما قلناه أَوْلَىٰ؛ فإنه لا يُتَصَوَّرُ إرادةُ ما عَلِمَ أنه لا يكونُ وأَخْبَرَ أنه لا يكونُ، هذا مما يَبْعُدُ تصويرُه للمنصف.

ثم نقولُ: لو عَلِمَ الآمِرُ مِنَّا أن الذي يَأْمُرُ به عبدَه لا يكونُ؛ بأن أَخْبَرَهُ نبيٌّ بذلك، فإذا وَجَّهَ علىٰ عبده ـ والحالةُ هذه ـ الأمرَ بذلك الذي عَلِمَ أنه لا يكونُ؛ فهل يَجِدُ في نفسه اقتضاءَ الطاعة أم لا؟ وهل يريدُ امتثالَ المأمور به؟ فلو أنصفتُم (٢١٣/ف) لعلمتُم أنه في هذه الحالة لا يريدُ امتثالَ المأمور، ولو أراد لَسَفُهَ عقلُه وبَطَلَتْ حكمتُه، ولكن يَجِدُ اقتضاءَ الطاعةِ؛ فإنه مدلولُ قوله: «افْعَلْ».

ولقد أَخْبَرَ الرَّبُّ سبحانه أنَّ فِرْعُونَ لا يُؤْمِنُ، وعُلِمَ علىٰ الوجه الذي أَخْبَرَ، فلو أراد منه الإيمانَ والحالةُ هذه، فكأنَّه أراد تجهيلَ نفسه وتكذيبَه في خبره.

والعَجَبُ أنه لو قيل للجُبَّائي وابنِه: ما عَلِمَ اللهُ سبحانه أنه لا يكونُ، فلو قُدِّرَ كونُه فما قولُكم فيه؟ فقال: «نَتَوقَّفُ عن الجواب بالنفي والإثبات؛ رعايةً للأدب»، ثم إنَّهم يُصَرِّحون بأنه سبحانه يريدُ وقوعَ ما عَلِمَ أنه لا يَقَعُ.

ثم نقولُ: لو كان الأمرُ يَتَضَمَّنُ إرادةَ المأمورِ به، والنَّهْيُ يَتَضَمَّنُ كراهةَ المنهِيِّ عنه، فلو أَمَرَ اللهُ تعالىٰ المكلَّفين بشيءٍ ثم نهاهم عنه؛ فقد صار ما كان مأمورًا به منهيًّا عنه، ووَجَبَ أن يكونَ كارهًا لِمَا أراده، وقد قالوا

بأجمعهم: «إذا أراد اللهُ تعالىٰ شيئًا يستحيلُ أن يَكْرَهَهُ، وإنما يَكْرَهُ ما يريدُه مَنْ يجوزُ عليه البَدَاءُ»؛ فثبتَ أن حقيقةَ النَّسْخِ تَهْدِمُ عليهم ما بَنَوْهُ.

* فإن قالوا: ليس النَّسْخُ رَفْعًا للحكم بعد ثبوته عندنا، وإنما هو تبيينُ انتهاءِ مُدَّةِ الحكمِ، فإذا أَوْجَبَ اللهُ تعالىٰ أمرًا، ولم يَضْرِبْ علىٰ المكلَّفين مُدَّةً، فالمُدَّةُ التي سيدومُ فيها الأمرُ معلومةٌ لله تعالىٰ، وإنْ[1] لم يُبَيِّنْها للعباد، والمرادُ بقوله: افعلوا[2] في تلك المُدَّةِ المعلومةِ لله تعالىٰ، وإنما هو بمثابة الأمر العامِّ الذي يُرَادُ تخصيصُه لِتَعَيُّنِ المُسَمَّيات؛ فثبت أن النَّسْخَ ليس برفع للحكم الثابت؛ فإن ما كان ثابتًا في معلوم الله تعالىٰ لا يرتفعُ، وإنما يُبَيِّنُ للعباد عند حاجاتهم ما كان معلومًا له[3] مِن انتهاء مُدَّةِ التَّعَبُّدِ.

* قلنا: هذا خَلْطٌ للنَّسْخِ بالتخصيص، وهو التزامٌ لمذهبِ اليهود؛ فإنهم أنكروا النَّسْخَ أصلًا.

ثم نقولُ: مِنْ أصلكم: أن تأخيرَ البيانِ عن مَوْرِدِ اللفظِ إلىٰ وقت الحاجة لا يجوزُ[4]، وقد زعمتُم: أنه بمثابة مخاطبة العربي بلغة التُّرْكِ والهِنْدِ؛ فلو كان النَّسْخُ في حكم البيان، لوجبَ نزولُه مع المنسوخ معًا؛ حتىٰ لا يَسْتَأْخِرَ البيانُ، فلما لم تشترطوا ذلك في النَّسْخِ مع إجماعكم علىٰ أن البيانَ لا يُؤَخَّرُ، دَلَّ ذلك علىٰ أن النَّسْخَ ليس في حكم البيان للمنسوخ والتخصيصِ بمدَّتِهِ، بل هو أمرٌ مُجَدَّدٌ.

---

(١) في الأصل: إن. ولعل المناسب ما أثبته.

(٢) قوله: «افعلوا» في محل رفع خبرُ قوله: «والمراد».

(٣) في الأصل: لهم. ولعل المناسب ما أثبته.

(٤) في الأصل زيادة: «وقد زعمتم أن تأخير البيان عن مورد اللفظ إلىٰ وقت الحاجة إليه لا يجوز». ولا يخفىٰ أنه سبق نظر من الناسخ.

وقد مالَ بعضُ أصحابنا إلىٰ هذا المذهب، ولا يستقيمُ لهم ذلك مع تجويزهم نَسْخَ الشيءِ قبل فِعْلِهِ، وكيف يُبين للعباد[1] وقت لم يسعها، فالمعتزلةُ لم يجوِّزوا نَسْخَ الشيءِ قبل فعله لهذا المعنىٰ.

وقد جرىٰ رَسْمُ الأئمةِ بالاستدلال علىٰ المعتزلة ـ بأن المأمورَ به يجوزُ أن لا يكونَ مرادًا للآمِرِ ـ بقوله تعالىٰ خبرًا عن الخليل، أنه قال لابنه إسماعيل أو إسحاق: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢].

❊ **فإن قيل**: لم يؤمر بذبح ابنه صريحًا، بل رأىٰ في المنام أنه يَذْبَحُهُ؛ فَحَسِبَهُ أمرًا.

❊ **قلنا**: فَلِمَ قال له ابنُه: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾؟ ثم كيفَ يليقُ بِمِثْلِهِ صلىٰ اللهُ عليه الإقدامُ علىٰ ذَبْحِ ابنِه الزَّكِيِّ الطاهرِ التَّقِيِّ مِن غيرِ أمرٍ صريحٍ مِن الله تعالىٰ؟! وهل هذا إلا إزراءٌ عظيمٌ بالأنبياء، ولولا أنه اعتقدَ كونَه مأمورًا، لَمَا شَدَّهُ وصَرَعَهُ للجبين.

ثم الفِدَاءُ بالذِّبْحِ العظيمِ مِن أعظم الدلالات والآيات علىٰ كونه مأمورًا به، ومِن المستحيل أن يكونَ حُثَالَةُ المعتزلةِ تَفَطَّنُوا مِن أحكام الله تعالىٰ ما لم يَتَفَطَّنْ له إبراهيمُ الخليلُ، وهذا يُوجِبُ سُوءَ الظن بالأنبياء فيما شرعوا مِن الأحكام وشرحوا مِن الحلال والحرام.

❊ **ومنهم مَنْ قال**: إنه كان مأمورًا بمقدِّمات الذبح، وذلك ما فَعَلَهُ مِن الرَّبْطِ والتَّلِّ للجبين وإمرارِ الشفرة علىٰ الحَلْقِ؛ والدليلُ عليه: أنه لَمَّا فَعَلَ هذه الأشياءَ، قيل له: ﴿قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾ [الصافات: ١٠٥]، ولو كان المأمورُ

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها: للعبادة.

به ذَبْحًا لَمَا قيل له ذلك ، ولَمَا كان مُصَدِّقًا للرؤيا .

* قلنا: هو أَوَّلًا يُخَالِفُ نَصَّ القرآن ؛ فإنه تعالىٰ أَخْبَرَ عنه أنه قال لابنه: ﴿ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ ﴾ [الصافات: ١٠٢] ؛ فقال له: ﴿ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ ، وهذا كلُّه دليلٌ علىٰ أن المأمورَ به الذَّبْحُ ، ولو كان قد فَعَلَ ما أُمِرَ به علىٰ التَّمَامِ ، لَمَا كان للفداء معنىً ، وقد قال: ﴿ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ [الصافات: ١٠٧] .

علىٰ أَنَّا نقولُ: لو كان إبراهيمُ عالِمًا بما أُمِرَ به مِن الرَّبْطِ والتَّلِّ كما زعمتُم ، وأنه لم يؤمر إلا بذلك ـ لَمَا عَظُمَ بلاؤُه ؛ فإن المبتلىٰ إذ ذاك ولدُه ، وقد قال سبحانه: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴾ [الصافات: ١٠٦] . وإن لم يكن عالِمًا بحقيقة ما أُمِرَ به ـ كان محالًا ؛ لأنه يُبْطِلُ الثقةَ بكل ما جاء به الأنبياءُ ، ويُسَوِّغُ أنهم لم يكونوا فَهِمُوا عن الله تعالىٰ ما أمرهم به .

ثم نقولُ: قَوْلُه: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾ معناه: اعتقدتَ صِدْقَها[١] وتَشَمَّرْتَ لامتثال الأمر ، وليس فيه تَعَرُّضٌ لإيقاعِ ما صَدَّقَ به ، ولم يقل: قد حَقَّقْتَ الرؤيا .

* وصارَ بَعْضُ المعتزلةِ إلىٰ أنه ﷺ أُمِرَ بذبح ولده علىٰ الحقيقة ، وقد فَعَلَ ما في وُسْعِهِ ، إلا أنه مُنِعَ مِن إمضائه ، كما ورد في القصة: أنه لَمَّا هَمَّ بإمرار الشَّفْرةِ علىٰ الحَلْقِ لاقىٰ غِرَارُها[٢] صَفْحَةً مِن نحاسٍ . وقيل أيضًا: إنه أَمَرَّ السكينَ علىٰ الحَلْقِ وذَبَحَ ، غيرَ أنه لم يَقْطَعْ جُزءًا إلا التَأَمَ ما قبله والتَحَمَ .

---

(١) في الأصل: صدقه . والتصحيح من الغنية للشارح ٢/ ٩٨٠ .

(٢) الغِرار: حد الرمح والسهم والسيف ، انظر: القاموس للفيروزآبادي ص٥٧٨ . والمراد هنا حد الشفرة .

* **قلنا**: قد نسيتُم أصولَكم مِن استحالةِ الأمر بالشيء مع المنع منه، والمأمورُ بالشيءِ لا يجوزُ أن يكونَ ممنوعًا. ودَعْواكُم: «أنه ذُبِحَ والتَأَمَ» دعوىٰ باطلةٌ؛ فإنه خلافُ ما قاله أئمةُ التفسيرِ. ولو أنه فَعَلَ ما أُمِرَ به لَمَا فُدِيَ بالكَبْشِ في الذِّبْحِ العظيمِ، علىٰ أن الذَّبْحَ الحقيقيَّ هو الإبانةُ مع بقاءِ الحُلْقُومِ مُبانًا، ولا شَكَّ أنه لم يقع ذلك.

ثم الذي يَحْسِمُ التشغيبَ مِن كلِّ وَجْهٍ أن نقول: مِن أصلكم: أن القَتْلَ في الآدَمِيِّين مِن غير سببٍ مُوجِبٍ محرَّمٌ قَطْعًا عَقْلًا، وليس ذلك بمثابة ذَبْحِ البهائمِ، وكيفَ يَصِحُّ الأمرُ بذبحِ البريءِ الطَّاهرِ الزَّكِيِّ؟!

* **فإن قالوا**: صيغةُ الإيجابِ لا تَتَمَيَّزُ عن صيغةِ النَّدْبِ والإباحةِ [إلا بإرادةِ الإيجاب.

* **قلنا**: كلامُ الله عندنا ليس بصيغة ولا عبارة. علىٰ أنَّا لو سَلَّمْنَا لكم ذلك، فَبِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: صيغةُ الإيجابِ تَتَمَيَّزُ عن صيغة الندب والإباحة][(١)] بإرادة الإيجاب مِن صاحب الصيغة، لا بإرادةِ وقوع المأمور به، ثم المأمورُ يُمَيِّزُ بين الصيغتين بالقرائن؟

ثم نقولُ: كلُّ ما ذكرناه تَكَلُّفٌ، مع إجماع المسلمين علىٰ أن الكفارَ مأمورون بالإيمان، مع ورودِ نصوصٍ صريحةٍ في كتاب الله علىٰ أنه سبحانه لم يُرِدْ منهم الإيمانَ، بل أراد منهم ما هم عليه مِن الضلال؛ فإنه تعالىٰ قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡ﴾ [المائدة: ٤١]، وقال: ﴿وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ﴾ [الأنعام: ٣٩].

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٨١.

وقال: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٨٦]، وقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟﴾ [الأنعام: ١٠٧]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، وقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]، وغير ذلك من الآيات.

وإنه سبحانه أَمَرَ المسلمين بالخروج إلىٰ الجهاد في ناحية تَبُوكَ، فقال: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٤١]، فتكاسلوا وتثاقلوا إلىٰ الأرض أو تكاسلَ بعضُهم؛ فقال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦].

❊ **فإن قالوا**: مِن الدليلِ علىٰ أن الأمرَ بالشيء يتضمَّنُ إرادتَه: أنه لا فَرْقَ بين قول القائل لغيره في إظهار الخضوع له: «إني أَفْعَلُ ما تُرِيدُ»، وبين قوله: «افْعَلْ ما تُؤْمَرُ»؛ فثبت أن الطاعةَ موافقةُ الإرادةِ.

❊ **قلنا**: نحن لا نُنْكِرُ اقترانَ الإرادةِ بالأمر في بعض الأحوال، أو في غالبها فيما بيننا، ولكن ليس ذلك شَرْطًا في الأمر حتىٰ لا يُعْقَلَ إلا كذلك. ثم لو كانت الطاعةُ موافقةً للإرادة، لكان الرَّبُّ سبحانه مُطِيعًا لعبده إذا فَعَلَ ما أراده وهَوِيَهُ، ولكان سبحانه عاصيًا إذا فَعَلَ ما يَكْرَهُهُ. ثم كلُّ مُطِيعٍ خاضعٌ للمُطَاعِ، فلو جاز تسميتُه مطيعًا، لجاز تسميتُه خاضعًا، تعالىٰ اللهُ عنه.

❊ **فإن قالوا**: الطاعةُ: موافقةُ إرادةِ الآمِرِ.

❊ **قلنا**: قد أَبْطَلْنَا قولَكم: «إن الأمرَ يتضمَّنُ الإرادةَ» بما فيه مَقْنَعٌ.

ثم نقولُ: إن الواحدَ قد يريدُ مِن غيره فِعْلًا، فَيَقَعُ ذلك علىٰ ما يريدُه،

ومُوقِعُهُ لم يَشْعُر بكونه مريدًا له ؛ فيستحيلُ مع ذلك كونُه مطيعًا. وكذلك قد يريدُ الإنسانُ مِن نفسِه فِعْلًا ، فيَفْعَلُهُ ، ثم لا يقالُ: إنه أطاعَ نفسَه. وكذلك قد يريدُ الإنسانَ فِعْلًا مَثَلًا ويَكْرَهُ ضِدَّه ، ولو فَعَلَ غيرُه عَيْنَ ما كَرِهَهُ مِن غير أن يشعرَ بإرادته وكراهته ، فلا يقالُ: إنه عَصَاهُ. ولو كانت الطاعةُ متابعةَ الإرادةِ ، لكانت المعصيةُ مخالفةَ الإرادةِ.

ثم نقولُ: لو كان موافقةُ المريدِ في إيقاع مراده طاعةً ، لكان موافقةُ المريدِ في إرادته طاعةً أيضًا. وقد يقولُ القائلُ لغيره: «أُرِيدُ ما تُرِيدُ» ، فلو طَرَدُوا قولَهم لجرَّهم إلىٰ أمرٍ عظيمٍ؛ فإن اللهَ سبحانه يريدُ موتَ الأنبياء وبقاءَ الشياطين ، فينبغي أن يَصِحَّ مِن الواحد مِنَّا[١] موافقةُ الربِّ سبحانه في الإرادة ليكون مطيعًا له.

ثم نقولُ: أَجْمَعَ أهلُ اللغةِ علىٰ أن الطاعةَ موافقةُ الأمرِ ، ويقولون: فلانٌ مُطَاعُ الأمرِ ، ولا يقولون: مُطَاعُ الإرادةِ.

❋ **فإن استروحوا** إلىٰ قول شاعر:

رُبَّ مَـن أَحْمَيْـتُ غَيْظًـا صَـدْرَهُ　　　يتمنـىٰ لـي موتًـا لـم يُطَـعْ[٢]

❋ **قلنا:** لا حُجَّةَ في بَيْتٍ مجهولٍ لا يُعْرَفُ قائلُه ، ثم الشُّعَراءُ قد يتجوَّزون في الشِّعْرِ للضرورة ؛ فكَنَّىٰ بالتمني عن الأمر. ثم خصومُنا يوافقوننا علىٰ أن موافقةَ التمنِّي ليس بطاعةٍ للمتمنِّي.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٨٢: ولا يصح من الواحد منا...

(٢) البيت للشاعر المخضرم: سويد بن أبي كاهل اليشكري ، وروايته في ديوانه:

رب مـن أنضـجت غيظًـا قلبـه　　　قـد تمنـىٰ لـي موتًـا لـم يطـع

انظر: ديوان سويد بن أبي كاهل ص٣٠.

* **فإن قالوا:** (٢١٣/ف) إذا جازَ أن يأمرَ سبحانه فَيُعْصَىٰ، ولا يتضمَّنُ ذلك نقيصةً، جاز أن يُرِيدَ ولا يكونُ ما يُرِيدُهُ، ولا يُوجِبُ ذلك نقيصةً.

* **قلنا:** ما الجامعُ بين الأمر والإرادة؟ ولو جاز دعوىٰ الجَمْعِ مِن غير دليل، جاز دعوىٰ الفَرْقِ مِن غير دليل.

ثم نُعارِضُهم فنقولُ: كما جازَ أن يَأمُرَ فَيُعْصَىٰ، ولا يُؤَدِّي إلىٰ القُصُور، جاز أن يَأْمُرَ بما لا يُرِيدُ[١]، ولا يُؤَدِّي إلىٰ القُصُور.

ثم نقولُ: عدمُ وقوعِ المأمور به إنما لم يَدُل علىٰ القُصُور إذا لم يُرِد الآمِرُ وقوعَه، وإذا وَقَعَ ما أراده دَلَّ ذلك علىٰ الكمال، فعدمُ وقوعه إنما جاءَ مِن جهته؛ لأنه لم يُرِد وقوعَ ما أَمَرَ به، وإذا أراد وقوعَ شيءٍ ثم لا يَقَعُ، إنما يَدُلُّ علىٰ القُصُور؛ لأن عدمَ وقوعه جاءَ مِن جهة غيره، فهذا هو الفَرْقُ.

شُبْهَةٌ أُخْرى لهم

* **فإن قالوا:** مُرِيدُ السَّفَهِ سَفِيهٌ، ومُرِيدُ الظُّلْمِ ظالمٌ؛ فيستحيلُ أن يكونَ سبحانه مريدًا للظُّلْمِ والسَّفَهِ.

* **قلنا:** لم قلتُم ذلك ولا مُتَمَسَّكَ لكم إلا الشَّاهِدُ؟! فنقولُ: لو سَلَّمنا لكم ذلك، فَلِمَ يَجِبُ القضاءُ بمثله في الغائب؟ وما وَجْهُ الجَمْعِ؟ ولقد علمتُم أن الواحدَ مِنَّا لو مَكَّنَ عبيدَه وإماءَه مِن الفساد، وأَمَدَّهُم بالعُدَدِ والقِيَامِ[٢]، مع العلم بأنهم لا يستعملون ما أَمَدَّهُم به إلا للفساد ـ كان سَفِيهًا، سِيَّمَا إذا كان قادرًا علىٰ مَنْعِهم مِن عدوانهم، ولو انتزعَ عُدَدَهم لَمَا ظَهَرَ منهم الفسادُ.

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٨٣: جاز أن يريد إلجاء عباده إلىٰ فعل، ثم لا يقع ما يريد...

(٢) في الغنية للشارح ٢/٩٨٣: «والعتاد». والمراد بالقيام هنا ما يقوم به الأمر وينتظم.

والرَّبُّ سبحانه يَعْلَمُ ما يكونُ مِن الفَجَرةِ، ثم هو مع العِلْمِ بذلك يُقَوِّيهم ويزيدُ في عُدَدِهم ويُمْلِي لهم، ويَعْلَمُ أَنَّ في إملائِه لهم يُهْلِكون أنفسَهم، ويَتَوَصَّلُونَ بذلك إلىٰ شَتْمِ الأنبياءِ والأصفياءِ ونَسْلِهم وتغييرِ شِعَارِ الدين وتخريبِ المساجد، ثم لم يَقْبُحْ ذلك منه باتفاق.

وكذلك يَسْمَعُ ما يقولُ اليهودُ والنَّصارىٰ في كنائسهم مِن الطَّعْنِ في الدين الحَقِّ، وفي الأنبياء والوقيعة فيهم، والخَوْضِ في صفاته سبحانه بما لا يليقُ بجلاله وعظمته، ثم أَمَرَ المسلمين بأن لا يتعرضوا لهم، بل يُكْتَفىٰ مِن الغنيِّ المُوسِر منهم بدينارٍ في كلِّ سنةٍ.

ثم نقولُ: لو كان إرادةُ السَّفَهِ سَفَهًا، لكان الإعانةُ للسَّفِيه علىٰ السَّفَهِ سَفَهًا، وتَخْلِيَتُهُ للسَّفَهِ مع القدرة علىٰ المنع سَفَهًا، وكلُّ ذلك يمنعُهم مِن اعتبار الغائب بالشاهد. ولو كان مُرِيدُ السَّفَهِ سَفِيهًا، لكان مُرِيدُ الطاعةِ مطيعًا أو مُرِيدُ العبادةِ عابدًا، ويَجِبُ طَرْدُ ذلك شاهدًا وغائبًا.

ثم نقولُ: لو سَلَّمْنَا لكم شاهدًا أن مُرِيدَ السَّفَهِ سَفِيهٌ[١]، فإنما كان كذلك؛ لأنه نُهِيَ عن إرادة السَّفَهِ؛ فَمِنْ حيثُ ارتكبَ ما نُهِيَ عنه صارَ سفيهًا، لا مِن حيثُ أرادَ السَّفَهَ.

وقال شيخُنا أبو الحسن: إنما يَتَّصِفُ بالسَّفَهِ ونقيضِه المُحْدَثُ، فأما القديمُ سبحانه فإنه لا يَتَّصِفُ بواحدٍ منهما، وإرادةُ اللهِ تعالىٰ أزليَّةٌ فلا تُوصَفُ بالسَّفَهِ ولا بِضِدِّهِ، والإرادةُ الحادثةُ تَتَّصِفُ بذلك.

قال: والواحدُ مِنَّا لو اكْتَسَبَ علومًا بالفواحشِ كان سفيهًا، والقديمُ سبحانه عَالِمٌ بذلك مع تعاليه عن النقائص، وكذلك القَوْلُ في السمع والبصر؛

(١) في الأصل: سفيهًا. والمناسب ما أثبته.

فثبتَ أن الموصوفَ بالسَّفَهِ المُحْدَثاتُ.

❊ فإن قالوا: إذا نهاهم عن فِعْلٍ وتَوَعَّدَهم على ارتكابه بالعقاب الأليم، ثم يريدُ منهم وقوعَ ذلك منهم ـ كان قبيحًا.

❊ قلنا: لِمَ قلتُم ذلك؟ ولا مُسْتَمْسَكَ لكم إلا الشَّاهدُ، وقد جمعتُم بين الشاهد والغائب في هذه الأمور مِن غير جامع، وقد أجبنا عن ذلك.

ومِمَّا يَزِيدُه إيضاحًا: أنه سبحانه مالكٌ للأعيان، ولو ابْتَدَأَ الخَلْقَ، وأَسْكَنَهم حِينَ خَلَقَهُم الجنَّةَ، أو أَسْكَنَ صِنْفًا منهم النَّارَ، أو أَسْكَنَ صِنْفًا منهم الجنَّةَ، مِن غيرِ تكليفٍ ـ كان مُحِقًّا في ذلك، ولا يُعْتَرَضُ عليه في حُكْمِهِ وفِعْلِه، كما لا يُعْتَرَضُ عليه في خَلْقِهِ إيَّاهم أصنافًا شَتَّى: فمِن صَبِيحِ الوجهِ ومِن قبيحٍ، ومِن طويلٍ ومِن قصيرٍ، ومِن صحيحٍ ومِن سقيمٍ، ومِن كاملِ الخِلْقَةِ ومِن ناقصٍ، وغيرِ ذلك.

وأَمَّا ما ادَّعَوْهُ مِن التناقض بين النَّهْيِ عن الفواحش والمبالغةِ في الوعيد على فعلها، وبين إرادته لوقوعها ـ فذلك باطلٌ بالعِلْمِ؛ فإنه سبحانه عَلِمَ وقوعَها منهم على القَطْعِ، فإذا لم يَبْعُدْ أن ينهاهم عنها مع العلم بوقوعها، لم يَبْعُدْ النَّهْيُ عنها مع إرادة وقوعها، ومِن المُسْتَنْكَرِ أن يريدَ وقوعَ ما عَلِمَ أنه لا يَقَعُ وحَكَمَ بأنه لا يَقَعُ، وحَقُّ الإرادةِ أن تَتْبَعَ العِلْمَ.

فَخَلْقُهُ(١) تعالى للعبادِ شهوةَ الزِّنا، وتمكينُهم منه وتقويتُهم عليه، ودَفْعُ الموانعِ عنهم؛ فإذا لم يَبْعُد الجَمْعُ بين النهي عن الفعل، وبين التمكينِ منه والتخليةِ بينه وبين ما نهاه عنه، وتوفيرِ الدواعي له والتحريضِ للشيطان وقُرَناء السُّوء عليه ـ لم يَبْعُد الجَمْعُ بين النَّهْيِ عنه وبين إرادةِ وقوعه.

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: وخلقه.

وقد قال تعالىٰ: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ . . .﴾ الآيةَ [الإسراء: ١٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ﴾ [الإسراء: ١٦]، يعني: القولَ بالعذابِ، وذلك قولُه تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وقَوْلُه تعالىٰ: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ أي: أمرناهم بالطاعة والعدل في المعاملة، وقال بعضُهم: معناه: أَكْثَرْنَا مُتْرَفِيها، والمُتْرَفُ: هو الذي أَبْطَرَتْهُ النِّعمةُ؛ فَمَنَعَهُم التَّرَفُّهُ والنِّعْمَةُ عن إجابة الداعي وطاعته.

فهذا جَمْعٌ بين الإرادة لوقوعِ الشيء علىٰ زعمهم والعقوبةِ عليهم؛ الشاهدُ لذلك قولُه تعالىٰ خبرًا عن الكفار: ﴿رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾؛ فيقولُ سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]، وذلك قولُه: ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ﴾.

واعْلَمْ أن جملةَ هذه الدَّعاوىٰ إنما بنوها علىٰ التقبيح والتحسين العقليين، وذلك غيرُ مُسَلَّمٍ لهم، كما سيأتي ذلك فيما بَعْدُ، إن شاءَ اللهُ.

فَصْلٌ
يَشْتَمِلُ على مُتَعَلَّقَاتِهم مِنْ ظواهِرِ الكتابِ

* فَمِنْ ذلك: قولُه تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، وقولُه: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

*** والجوابُ عن هذا وأمثاله مِنْ أَوْجُهٍ:**

أحدُها: الفَصْلُ بين الرِّضا والمحبة وبين الإرادة، وهذه طريقةُ مُتَقَدِّمي أصحابِنا، فإذا سَلَكْنا هذا المسلكَ سَقَطَ عَنَّا احتجاجُهم بها؛ فنقولُ: معنى الآية: لا يَقْبَلُ مِن عباده الكفرَ والمعاصي، ولا يَقَعُ ذلك عنده مَوْقِعَ الإجزاءِ والإحمادِ، بل يَذُمُّهم على فعلها ويعاقبُهم عليها، ﴿وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧] أي: يَقْبِلْهُ منكم ويُثِبْكُم عليه.

والوَجْهُ الآخَرُ: وهو أن نَسْلُكَ مَسْلَكَ أبي الحسن، ونُخَصِّصُ الظاهرَ؛ فنقولَ: معناه: ولا يرضى لعباده المؤمنين الكفرَ والفسادَ، ولا يُحِبُّ الفسادَ منهم[1]. وليس للعمومِ صيغةٌ عنده، ومَنْ قال: «له صيغةٌ»، فلا شَكَّ أنه بِمَعْرِضِ التخصيصِ.

والدليلُ على ما قلناه: أنه سبحانه أضافَ العبادَ إلى نفسه، فلا يَحْتَمِلُ ظاهرُه إلا الخواصَّ مِن عباده، كما قال: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]، وقولِه: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ . . .﴾ الآيةَ [الفرقان: ٦٣].

والذي يَدُلُّ على ما قلناه: أنه استثنى الكفارَ وأَفْرَدَهم بالذكر؛ فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، وقال: ﴿فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ﴾ [محمد: ٢٣]، ونحو ذلك من الآيات. وكَيْفَ يستقيمُ للخصم دعوى إرادةِ الإيمان منهم، وقد نَصَّ الرَّبُّ تعالى على خَلْقِهم لجهنم؟!

ويحتملُ أن يكونَ المعنى: ولا يرضى لعباده الكفرَ دينًا لهم وشَرْعًا.

---

(١) في الأصل: منه. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٨٥.

ومَنْ أرادَ مِنَّا شراءَ دارٍ أو عَبْدٍ أو غيرِهما، ويُشَاوِرُ صديقًا له في ذلك، فيقولُ له صديقُه: «لا أَرْضَىٰ لك هذا»، يعني: أن له عيبًا لا تَطَّلِعُ أنت عليه، وستندمُ علىٰ شرائه وتَتَضَرَّرُ به. فكذلك يحتملُ أن يكون المعنىٰ: لا يرضىٰ لعباده الكفرَ؛ فإنه وَخِيمُ العاقبةِ، كثيرُ المضرَّة، سَيِّئُ المغبَّة. وهذا وَجْهٌ حَسَنٌ.

وقد قَدَّمْنَا: أن محبَّةَ الله تعالىٰ ورضاه مما لا عِلْمَ لنا بحقيقته.

❁ وقد يَسْتَدِلُّون بقوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ [وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمٗا﴾ [النساء: ٢٧].

❁ ولا حُجَّةَ لهم في الآية؛ فإنه ﷺ كما يُرِيدُ أن يتوبَ علىٰ المؤمنين][1] يُرِيدُ أيضًا من الذين يتبعون الشهواتِ ـ وهم اليهودُ ـ أن[2] يريدوا إمالةَ المؤمنين عن الحق؛ فكان كما أرادَ.

❁ وتَمَسَّكُوا بقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

❁ وهذا إنما وَرَدَ في الترخيص في الإفطار بعذر المرض والسفر، وذلك هو اليُسْرُ الذي يريدُه بهذه الأمَّة، وتقديرُ الكلام: يريدُ بكم خلافَ العُسْرِ[3].

❁ [فإن قيل: اللفظُ عامٌّ؛ فلا يجوزُ تخصيصُه إلا بدليلٍ.

❁ قلنا: إجماعُ أئمةِ التفسير أقوىٰ دليلٍ فيه][4]، وقد صارَ كثيرٌ مِن المعتزلة إلىٰ أن العُمُومَ إذا خُصَّ منه البعضُ صار مُجْمَلًا في الباقي؛ فلا يَصِحُّ

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٨٦.
(٢) في الأصل: أي. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٨٦.
(٣) زاد الشارح في الغنية ٢/٩٨٦: لأن الصفة القديمة لا توصف بالنفي.
(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٢/٩٨٦.

الاحتجاجُ به، وهذا مما دَخَلَهُ التخصيصُ عندهم؛ فإن الأمراضَ والآلامَ والخسرانَ يُسَمَّىٰ عُسْرًا وضُرًّا، وقد أرادها اللهُ تعالىٰ ببعض العباد. هذا لو سُلِّمَ لهم أن اليُسْرَ والعُسْرَ مِن الألفاظ العامَّة.

وإن قلنا: إنَّه وَرَدَ علىٰ سببٍ خاصٍّ، كما قيل في التفسير، وهو التخفيفُ عليهم في الشريعة ـ فهو مقصورٌ علىٰ (٢١٤/ف) سببه.

❊ وإنْ تَمَسَّكُوا بقوله تعالىٰ: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْأَخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧]، والخطابُ لأصحابِ رسول الله ﷺ الذين أخذوا الفداءَ مِن أسارىٰ بدرٍ، ومعناه: والله يريدُ لكم ثوابَ الآخرة، إنْ صَبَرْتُم عنه فلم تأخذوه.

❊ قلنا: لا منافاةَ بين إرادةِ الثوابِ لهم علىٰ شرائطَ معلومةٍ، وبين إرادته عَرَضَ الدنيا لهم، كما أنه أرادَ الثَّوابَ للعباد إن اتقوا وأطاعوا، وأراد خلافَه إن هم فعلوا بخلاف ذلك، ومعنىٰ هذا: أن الإرادةَ القديمةَ كانت إرادةً لثوابهم إن اتقوا، ولولا أنه أراد عَرَضَ الدنيا لهم لَمَا قال: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَـٰلًا طَيِّبًا﴾ [الأنفال: ٦٩]، ولكنَّه عاتَبَهم علىٰ إيثارهم عَرَضَ الدنيا علىٰ التَّعَفُّفِ وعلىٰ ثوابِ الآخرة، ولو صبروا ولم يأخذوا الفداءَ تقديرًا، لكان ثوابُهم أكثرَ.

وقد أراد اللهُ تعالىٰ الدنيا لأهلها، كما قال: ﴿عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

ودَعْواهُم: «أن اللهَ تعالىٰ يريدُ لهم ثوابَ الآخرة»، إنما يستقيمُ لو كان سبحانه نهاهم عن أَخْذِ الفداء وأَمَرَهم بتركه، ولم يَرِدْ عن رسول الله ﷺ في ذلك أمرٌ ولا نهيٌ في ذلك الوقت؛ فكيفَ أراد ثوابَ الآخرة لهم بترك الفداء؟! وإنما يُسْتَحَقُّ الثوابُ عند الخصم علىٰ الطاعة، ولا طاعةَ عند عَدَمِ

الأمر والنهي، ولو كان عنده ﷺ في ذلك شَرْعٌ لَمَا شاورَ الصحابةَ، ولَمَا اجتهدَ فيه؛ إذ لا اجتهادَ مع النَّصِّ على خِلافه.

❁ ويَتَمَسَّكُونَ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ١٩].

※ قلنا: إنما استحقُّوا الذَّمَّ على محبَّتِها؛ لأنه نهاهم عنها، وإرادةُ اللهِ تعالى أزليَّةٌ لا يَتَعَلَّقُ بها أمرٌ ولا نهيٌ.

❁ ويَتَمَسَّكُونَ بقوله سبحانه: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، و﴿ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨].

※ قلنا: معناه: لا يَظْلِمُهم ولا يَفْعَلُ فِعْلًا يكونُ فيه ظالِمًا، وليس المرادُ: أنه تعالى لا يريدُ أن يَظْلِمَ بعضُهم بعضًا، وكيف يستقيمُ ذلك وهو سبحانه يقولُ: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٩]، وقال لبني إسرائيل: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ...﴾ الآيَةَ [الإسراء: ٥]، فنهبوا وقتلوا وخَرَّبُوا مسجدَ بيتِ المقدس.

وقد نَصَرَ اللهُ تعالى الرُّومَ على مَجُوسِ فارسَ، كما قال تعالى: ﴿وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِى بِضْعِ سِنِينَ...﴾، إلى قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ﴾ [الروم: ٣ ـ ٥].

❁ وقد يَسْتَدِلُّونَ بقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨].

* قلنا: لا يُحِبُّ ذلك دينًا لهم وشرعًا، كما قال تعالىٰ: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ﴾ [المائدة: ١٠٣]، أي: ما جَعَلَ ذلك شرعًا لهم ودينًا.

* وتَعَلَّقُوا أيضًا بقوله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖ﴾، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

* قلنا: لو أَنْصَفْتُم وتَدَبَّرتُم سياقَ الآية، لَعَلِمْتُم[1] عِلْمًا يقينًا: أن الآيَةَ حُجَّةٌ عليكم مِن وجوه: منها: عِلْمُكم أن الذين صَدَرَ منهم هذا القولُ لم يكونوا عارفين بالله تعالىٰ وبصفاته، معتقدين بأن الكائناتِ علىٰ حَسَبِ مشيئتِه، بل كانوا كُفَّارًا جاهلين بالله تعالىٰ.

والعِلْمُ بالمشيئةِ فَرْعٌ للعلم بالله تعالىٰ ووحدانيَّته، فَمَنْ لم تَصِح معرفتُه في الإلٰهية والوحدانيَّة كيف يَعْتَقِدُ أن حدوثَ الكائنات بإرادته؟! وهل يَصْدُرُ مِن مِثْلِ هؤلاء هذا القولُ إلا علىٰ سبيلِ الاستهزاء بالمؤمنين القائلين بذلك، أو علىٰ سبيلِ التعليل في الإصرار علىٰ الشرك؟!

وقد كانوا يسمعون مِن النبيِّ ﷺ والمؤمنين هذا القولَ، ويعلمون أنهم يُفَوِّضُونَ الأمور إلىٰ مشيئة الله تعالىٰ؛ فاحتجوا بذلك عليهم مستهزئين ومتعلِّلين؛ لِيُسْقِطُوا عن أنفسهم حُجَّتَهم ويُبْطِلُوا دعواهم؛ فكَذَّبَهم اللهُ تعالىٰ في ذلك في هذه الآية وفي الآية الأخرىٰ، وذلك قولُه تعالىٰ: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ شَآءَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَا عَبَدۡنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾ [الزخرف: ٢٠].

وإنما كَذَّبَهم؛ لِمَا بَيَّنَّاهُ، وهو: أنهم لم يقولوا هذا القولَ عن عقيدة

(١) في الأصل: علمت. والتصحيح من الغنية للشارح ٢/٩٨٧.

صحيحة، كتكذيبه سبحانه المنافقين في شهادتهم على قلوبهم وعقيدتهم، حيث قالوا: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾، أي: على قلوبنا أنها تعتقدُ ذلك؛ لأن الشهادةَ تقتضِي مشهودًا عليه، فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، أي: لكاذبون في دعواهم الصِّدْقَ في هذه المقالة.

وقد كان المشركون يُثْبِتُونَ الإلهَ سبحانه، غير أنهم لم يعتقدوا أنَّه هو الذي بَعَثَ محمدًا رسولًا إليهم. ومِن هذا القبيل: أنه لَمَّا قيل للمشركين: ﴿أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ - ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ [يس: ٤٧].

ثم نقولُ: نحن نمنعُ مرتكبي الكبيرةِ من المؤمنين أن يتعلَّلوا بمشيئة الله تعالى، فيما أُمِرُوا به مِن الطاعة أو نُهُوا عنه مِن المعصية؛ تَعَلُّلًا وتمهيدًا للعُذْرِ؛ إذ ليس لهم التعليلُ بما أُرِيدَ منهم، كما ليس لهم التعليلُ بما عُلِمَ منهم. وإنما تَحْسُنُ إضافةُ الكائناتِ إلى مشيئة الله تعالى على قَصْدِ التعظيمِ، على معنى: أنه ليس بمغلوبٍ فيما يجري في المَلَكُوتِ، ولا سَاهٍ ولا غافلٍ عنه، وأن إرادته[1] نافذةٌ فيها، ولو شاءَ أن لا يكونَ ما قد كان، لكان كما شاءَه.

وقد صارَ بعضُ المفسرين إلى أن هؤلاء المشركين إنما عَبَّرُوا بالمشيئة عن الأمر؛ مَصِيرًا منهم إلى اقترانهما في الغالب؛ فقالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾[2]، معناه: لو لم يأمرنا اللهُ تعالى بذلك، لَمَا فَعَلْنَاهُ ولا فَعَلَهُ آباؤنا؛ وذلك أنهم سَلَكُوا طريقَ آبائهم ودَانُوا بدينهم، واعتقدوا أن آباءَهم لم يَتَلَقَّوا هذا الدينَ إلا من الله تعالى.

---

(١) في الأصل: أراده. والمناسب ما أثبته.

(٢) في الأصل: ﴿مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ﴾.

ونظيرُ هذه الآيةِ قولُه تعالىٰ: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨].

والذي يَدُلُّ علىٰ صحة هذا التأويل: أنه قال في سياق هذه الآية: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾، أي: مِن كتابٍ أو أَثَرٍ دالٍّ علىٰ ما ادعيتُموه، مِن أن اللهَ تعالىٰ أَمَرَكُم بذلك، ثم قال تعالىٰ: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾، في أن آباءَكم دانوا بهذا الدين عن أَمْرٍ مِن الله تعالىٰ ﴿وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. ثم قال تعالىٰ في تأكيد ما قلناه: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ﴾ الآيةَ [الأنعام: ١٥٠].

❖ **وتَعَلَّقُوا أيضًا** بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

❊ **قلنا:** وقد قال[1] سبحانه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، والذين خَلَقَهم لجهنم لم يخلقهم للعبادة؛ فإنه تعالىٰ قال في وصفهم: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا...﴾ الآيةَ، وقال تعالىٰ: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، والصِّبيانُ والمجانينُ لم يخلقهم للعبادة، والعمومُ إذا دَخَلَهُ التخصيصُ صارَ مُجْمَلًا في الباقي.

❖ **فإن قالوا:** اللامُ في قوله تعالىٰ: ﴿لِجَهَنَّمَ﴾ للصَّيرورةِ والعاقبةِ لا للعِلَّةِ، كقوله تعالىٰ: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ [القصص: ٨].

❊ **قلنا:** هذا مُحتَمَلٌ، غيرَ أن قولَه تعالىٰ: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾

---

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٨٩: قلنا: المراد بذلك المؤمنون الذين خلقهم للجنة؛ بدليل قوله تعالىٰ...

الآيةَ، يَخرِمُ ظاهرَ قوله: ﴿ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾، فكيفَ خَلَقَهُم للعبادة ولم يُسَهِّلْ لهم طريقَها؟! كقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

ثم نقولُ: هَلَّا قلتُم: إن اللامَ في قولِه تعالىٰ: ﴿ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ لَيْسَتْ لامَ العِلَّةِ، وإنما هي للعاقبة، والمرادُ باللفظِ الخصوصُ! وهذا ظاهرٌ. وقد قيل في قوله تعالىٰ ﴿ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾: «عندكم أو عند طوائفَ منكم»؛ فلا حُجَّةَ فيه.

ومعنىٰ الآية: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ﴾ إلا لآمُرَهُم بالعبادة، كذلك قال عليُّ بن أبي طالب ﷺ وأئمةُ التفسير، في هذه الآية وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]. ورُوِيَ عن ابنِ عَبَّاسٍ (٢١٥/ف) قال: معناه: إلا ليخضعوا ويكونوا عبيدًا لي مُسَخَّرين، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ [آل عمران: ٨٣]، وقولِه تعالىٰ: ﴿كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ [البقرة: ١١٦].

قلتُ: ولو خَلَقَهم للعبادة، ثم لم يعبدوه، وعَلِمَ أنهم لا يعبدونه، لكان موصوفًا بالتمنِّي والعجز والحاجة، تعالىٰ اللهُ عن ذلك.

فَصْلٌ
في التَّوْفِيقِ والخُذْلانِ والعِصْمَةِ

قال الإمامُ: التوفيقُ في اللُّغَة: ما يَتَّفِقُ به الشيءُ، ثم اخْتُصَّ هذا الاسمُ بما يَتَّفِقُ به الخيرُ دون ما يَتَّفِقُ به الشَّرُّ عُرْفًا شرعيًّا؛ فَسُمِّيَ ما تَتَّفِقُ به الطَّاعةُ توفيقًا، والذي تَتَّفِقُ به أو عنده الطاعةُ هو القدرةُ؛ فلذلك قال أهلُ الحق: التوفيقُ: خَلْقُ القدرةِ علىٰ الطَّاعةِ، والخُذْلانُ: خَلْقُ القدرةِ علىٰ المعصية،

وفي معناه: الحِرْمَانُ، والمُوَفَّقُ ليس بمخذولٍ.

وأما العِصْمةُ: فَيَقْرُبُ معناها مِن التوفيق؛ فإنها في اللُّغَة بمعنى المنع، ومنه: قولُه تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ٤٣]، أي: لا مانعَ، وقولُه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، والمعصومُ مِن الكفرِ الممنوعُ منه، وإنما يُمْنَعُ منه بخلقِ القدرة له على الطَّاعةِ وعلى الإيمانِ، وكلُّ مُوَفَّقٍ معصومٌ عندنا؛ مِن حيثُ أَنْ خَلَقَ اللهُ تعالى له القدرةَ على الطاعة، وبذلك تمتنعُ عليه المعصيةُ.

قال الإمامُ: وقد يَتَّجِهُ حَمْلُ العصمةِ والتوفيقِ على خَلْقِ الإيمانِ نفسِه المضادِّ للكفر.

قال: فلما كانت العِصْمَةُ تقتضي مَنْعًا عن المعصية، وقد يُتَصَوَّرُ أن يُمْنَعَ عن المعصية بِخَلْقِ قدرةٍ على فِعْلٍ مباحٍ؛ فيمتنعُ بذلك عن فِعْلِ المعصيةِ وإن لم يكن مُطِيعًا ـ فَمِنْ هذا الوجه تُفَارِقُ العصمةُ التوفيقَ؛ فكلُّ مُوَفَّقٍ معصومٌ، وليس كلُّ معصومٍ مُوَفَّقًا؛ لأن التوفيقَ خَلْقُ القدرةِ على الطاعة، وفي معناه اللُّطْفُ، والمُوَفَّقُ لا يَعْصِي؛ إذ لا قدرةَ له على المعصية، وكذلك القولُ في نقيض ذلك.

وأما المعتزلةُ فقد تباينت في ذلك مذاهبُهم:

فأمَّا الأكثرون منهم: فإنهم حملوا التوفيقَ والعصمةَ على الدعوة إلى الإيمان، وشَرْحِ المراشِدِ وتبيينِ المقاصد.

وصارَ صائرون منهم إلى حملها على الألطاف، فالتوفيقُ: لُطْفُ الرَّبِّ تعالى بعبده، والخذلانُ: قَطْعُهُ اللُّطْفَ عنه، وعلى ذلك حملوا العصمةَ. ثم

قال بعضُهم: إنما تُسَمَّىٰ الألطافُ عصمةً إذا وَقَعَ عندها الإيمانُ، وقبل وقوع الإيمان لا تُسَمَّىٰ عصمةً. وقال آخرون: إنما تُسَمَّىٰ عصمةً قبل وقوعِ الإيمان، إذا كان في معلوم الله تعالىٰ أنها ستقودُ العبدَ إلىٰ الإيمان.

وحَمَلَ البَصْرِيُّونَ الخذلانَ علىٰ الذَّمِّ مِن الله تعالىٰ للعصاة.

وحَمَلَ الكَعْبِيُّ وشيعتُه الخذلانَ علىٰ قَطْعِ الألطاف عن الكُفَّار والفُسَّاق.

فأما مَنْ قال منهم: «التوفيقُ والعصمةُ هما الدعوةُ إلىٰ الإيمان»، فيلزمُ علىٰ طَرْدِ ذلك إطلاقُ القولِ بأن الكفارَ مُوفَّقُون للإيمان معصومون عن الكفر، ويلزمُ أن يكونَ الكُفَّارُ والفُجَّارُ كالأنبياء والأصفياء؛ فإن البيانَ والدعوةَ تَعُمُّهم وتَشْمَلُهم.

ومَنْ حَمَلَهما علىٰ الألطاف، فَسَنَعْقِدُ في ذلك بابًا، ونَرُدُّ عليهم تحكُّماتِهم هناك.

علىٰ أَنَّا بَيَّنَّا مِن أصل اللغة: أن العصمةَ معناها المنعُ، والألطافُ لا تُوصَفُ بكونها مَنْعًا؛ إذ المكلَّفُ معها علىٰ اقتداره واختياره. ثم الرَّغَباتُ في الدَّعَوات إلىٰ الله تعالىٰ مُتَّجِهَةٌ في العصمةِ وابتغاءِ التوفيق، ولا معنىٰ لسؤال اللُّطْفِ والتوفيقِ علىٰ أصول المعتزلة؛ فإن الممكنَ مِن الألطاف في الدِّينِ يَقَعُ لا مَحَالَةَ، وما لم يَقَعْ فلأنَّه لم يكن ممكنًا؛ فلا معنىٰ لابتغائه.

ويلزمُهم مِن مجموعِ أصلهم: أن يقولوا: لا يَتَّصِفُ الرَّبُّ تعالىٰ بالاقتدار علىٰ أن يُوَفِّقَ جميعَ الخلائق.

وهذا خلافُ الدِّين وخلافُ نصوص القرآن؛ فإن اللهَ تعالىٰ [قال][1]:

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة علىٰ الأصل يقتضيها المقام.

﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣] ، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] ؛ فلا يمكنُ حَمْلُ المشيئةِ علىٰ الإلجاء لهذا المعنىٰ.

❊ فإن قالوا: إذا حملتُم العصمةَ علىٰ المنع ، فَبِمَ تَتَأَوَّلُونَ قولَه تعالىٰ: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ﴾ [الإسراء: ٩٤] ، وعندكم: خَلْقُ القدرةِ علىٰ الكفر مَنْعٌ مِن الإيمان ، والآيةُ مُصَرِّحَةٌ بانتفاءِ الموانع عن الكفار؟ وإذا جعلتُم الخَتْمَ والطَّبْعَ والأَكِنَّةَ والغِشَاوَةَ موانعَ مِن الإيمان ، فقد اعترفتُم بأن الكافرَ ممنوعٌ مِن الإيمان مع كونه مأمورًا به.

❊ قلنا: قال بَعْضُ أصحابِنا: مِنْ شَرْطِ الممنوعِ عن الشيء: أن يكونَ ذا قَصْدٍ إلىٰ فِعْلِ ما مُنِعَ منه ، فإذا صُدَّ عن مراده كان ممنوعًا إذ ذاك ، وإذا كان مُلابِسًا لأمرٍ مُؤْثِرًا له كارهًا لضِدِّهِ ، فلا يُسَمَّىٰ ممنوعًا عن ضِدِّه ؛ فينتفي علىٰ هذه الطريقة سِمَةُ المنعِ عن الكفار بأنهم غيرُ مُحَاوِلِينَ لفعل الإيمان ولا لترك الكفر ؛ حتىٰ يقال: إنهم ممنوعون مِن الإيمان.

فهذا وَجْهٌ ، وهو في الإطلاق مُتَّجِهٌ.

قال الإمامُ: وفي القَلْبِ منه شيءٌ ؛ فإنَّا فَسَّرْنَا العصمةَ بالمنع ، ووَصَفْنَا المؤمنَ بكونه معصومًا ممنوعًا عن الكفر بقدرته علىٰ الإيمان ، وهو غيرُ قاصدٍ لترك الإيمان وفعل الكفر ؛ فيقالُ: «إنه ممنوعٌ من الكفر» ؛ فالوَجْهُ في تأويل الآية: أن يقال: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ﴾ أي: الدعوةُ والبيانُ ، إلا أن قالوا: ﴿أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ أو: ﴿إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ ، والمعنىٰ: لم يمنعهم عن الإيمان إلا استبعادُهم بَعْثَةَ بَشَرٍ رسولًا ، وإلا طَلَبَهم سُنَّتَنا في العقوبة بالأَوَّلين ؛ فليس المَقْصدُ إذًا نَفْيَ المانع علىٰ

الحقيقة.

وآياتُ القرآن تُصَرِّحُ بذلك في قِصَّةِ صالح وموسىٰ وغيرهما، قال قومُ صالحٍ بعضُهم لبعض: ﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَـٰسِرُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٤]، وقال قوم فرعون: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ يعنون: موسىٰ وهارون ﴿وَقَوْمُهُمَا﴾ يعني: بني إسرائيل ﴿لَنَا عَـٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٧].

فأما الخَتْمُ والطَّبْعُ والقدرةُ علىٰ الكفر، فذلك مَنْعٌ في الحالِ، وليس مَنْعًا عن الإيمان في الاستقبال، فإذا حاولَ المطبوعُ علىٰ قلبه الإتيانَ بالإيمان صادفَ قدرةً عليه لا محالةَ، وترتفعُ الموانعُ؛ فثبت أن المأمورَ بالإيمان غيرُ ممنوع[1].

فَصْلٌ

اتفق أهلُ المِلَلِ علىٰ ذَمِّ القَدَرِيَّةِ ولَعْنِهم، وقال ﷺ: (لُعِنَت القَدَرِيَّةُ علىٰ لسان سبعين نبيًّا)[2]، ولا يُنْكِرُ لَعْنَ القَدَرِيَّةِ مُنْكِرٌ.

ولكنهم يحاولون دَرْأَ هذا النَّبْزِ عن أنفسهم بما لا يُغْنِيهم، ويقولون: أنتم القَدَرِيَّةُ؛ إذ اعتقدتُم إضافةَ القدرةِ إلىٰ الله تعالىٰ.

قالوا: وسبيلُكم في التزام هذه التسميةِ سبيلُ مَنْ يُسَمَّىٰ مُوَحِّدًا؛ لاعتقاده التوحيد.

وهذا الذي قالوه بَهْتٌ وتَواقُحٌ، وأَوَّلُ ما نُفَاتِحُهم به: اشتهارُهم بهذا

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٥٤، والكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٢٠٠).

(٢) رواه الطبراني في المعجم الأوسط برقم: (١١٩٢٤)، وقال الحافظ العراقي في ذيل الميزان ص١١٧: ولا يصح من جميع طرقه.

الاسم على الشُّيوع عند جميع الناس، ومَنْ أَرْشَدَ إلى منازل القَدَرِيَّةِ ممن لا يَتَعَصَّبُ لمذهب، يُشِيرُ على الفور إلى مساكن المعتزلة وحصونهم ومواطنهم.

ومِن أَصْدَقِ الدلالات على أن هذا النَّبْزَ يختصُّ بهم: أن مَجْمَعًا لو جَمَعَ المعتزلةَ وخصومَهم، ثم تَرَشَّحَ لِلَعْنِ القَدَرِيَّةِ قائمٌ في المجلس، فلا يبوءُ بالخِزْيِ ومَحْمَلُهُ الغضبُ والتوصُّلُ إلى الانتقام على مبلغ الجهد إلا المعتزلةُ.

وقد قال ﷺ: (القَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هذه الأمة)[1]، فشبَّهَهم بهم؛ لتقسيمهم الخيرَ والشرَّ في حكم الإرادة والمشيئة، حَسَبِ تقسيم المجوس وصَرْفِهم الخيرَ إلى «يَزْدَان» والشَّرَّ إلى «أَهْرِمَن».

وقال عليه السلام: (إذا قامت القيامةُ، نادى منادٍ في أهل الجمع: أين خصماءُ الله؟ فتقومُ القدريَّةُ)[2]. ولا خفاءَ باختصاص ذلك بهم؛ فإن أهلَ الحق يُفَوِّضُون أمورَهم إلى الله تعالى، ولا يعترضون عليه في شيء من أفعاله.

ثم مَنْ يُضِيفُ القَدَرَ إليه أَوْلَى ممن يُضِيفُه إلى ربه تعالى، فالقَدَرِيُّ هو الذي يَدَّعِي ذلك لنفسه، كما أن الصائغَ هو الذي يصوغُ دون مَنْ يَزْعُمُ أنه يُصَاغُ له، ومَنْ أَثْبَتَ الصياغةَ لغيره وأضافها إليه لا يكونُ صائغًا. ولو كُنَّا قَدَرِيَّةً بقولنا: «إن اللهَ تعالى قَدَّرَ أفعالَنا وخَلَقَها مُقَدَّرةً»، لكانوا قَدَرِيَّةً بقولهم: «إن اللهَ تعالى جَعَلَ أفعالَه مُقَدَّرةً»، ولو كُنَّا بقولنا: «إن اللهَ تعالى قَدَّرَ المعاصي» قَدَرِيَّةً، لكانوا بقولهم: «إن اللهَ تعالى قَدَّرَ الطاعاتِ» قَدَرِيَّةً.

❊ فإن قالوا: مَنِ ادَّعى أنَّه يصوغُ، لا يكونُ صائغًا على الحقيقة بالدَّعوى

---

(١) رواه أبو داود برقم: (٤٦٩١).

(٢) رواه الطبراني في المعجم الأوسط برقم: (١١٩٢٥)، وقال الهيثمي في مجمع الزائد ٧٥/١٥: من رواية بقية وهو مدلس، وحبيب بن عمر مجهول.

إذا لم يعرفها، ولو عَرَفَها وفَعَلَها لَوُصِفَ بذلك وإنْ أَنْكَرَ كونَه صائغًا، فليس بالدَّعوىٰ في هذا الباب اعتبارٌ؛ فيجبُ أن لا يكونَ مُدَّعِي التقدير لأفعالنا قَدَريًّا، إذا لم يكن في الحقيقة مُقَدِّرًا لها عندكم.

* قلنا: لا شَكَّ أن هذه السِّمَةَ سِمَةُ ذَمٍّ؛ لأن الذَّمَّ وَرَدَ في السُّنَّة متعلِّقًا بهذه السِّمة، ولو كان دعوىٰ مَنْ يَدَّعِي: «أنه يخلقُ أفعالَه مُقَدَّرةً مِن دون الله تعالىٰ» صادقةً صحيحةً ـ لم يتعلَّق بها الذَّمُّ، وإنما يتعلَّقُ الذَّمُّ بها لَمَّا ادَّعَىٰ المُسَمَّوْنَ بها ما كانوا كاذبين فيها؛ فأُضِيفَ ذلك إلىٰ دعوتهم الكاذبة. ونحن وإن قلنا: «إن اللهَ تعالىٰ هو المنفردُ بخلق أعمالنا مُقَدَّرةً علىٰ ما هي عليها»، فقد تَبَرَّأْنَا مِن الدَّعوىٰ منها لأنفسنا، ولا يُسَمَّىٰ بالشيء مَنْ يَتَبَرَّأُ منه.

* فإن قالوا: أنتم ضَاهَيْتُم المجوسَ؛ فإنهم ذهبوا إلىٰ تقسيم المقدورات وتنويع الممكنات، وزعموا أن الرَّبَّ تعالىٰ يَقْدِرُ (٢١٦/ف) علىٰ بعض الأجناس ولا يَقْدِرُ علىٰ بعضها[1].

* وليس ذلك مذهبًا لنا؛ فإن الرَّبَّ تعالىٰ قادرٌ علىٰ كلِّ جِنْسٍ ممكنٍ وقوعُه، ولكنَّا نقولُ: إنه سبحانه ـ بِحَقِّ المُلْكِ ـ له أن يفعلَ ما يشاءُ، ومَنْ فَعَلَ ما له فِعْلُهُ لم يَقْبُح منه فِعْلُه؛ فليس يُؤَدِّي مذهبُنا إلىٰ قَصْرِ القدرةِ القديمة

(١) كُتِبَ في هامش الأصل هنا: «يتأمل ففيه نقص أو خطأ في النقل». ولعل من كتب هذا الهامش لمَّا لم ير الشارح ابتدأ جوابه بقوله: «قلنا» كما هي عادته، ظن أن في العبارة سقطًا، وليس كذلك؛ فإن جوابه يبدأ من قوله: «وليس ذلك مذهبًا...»، نعم في تقرير الشارح لإيراد المعتزلة نوع نقص، يبينه ويوضحه عبارة ابن الأمير في كتابه الكامل في اختصار الشامل (ل: ٢٠١) حيث يقول: «فإن قيل: قد قلتم: إن الرب لا يقدر علىٰ الظلم والقبائح وأنواع الفواحش، وهذا مثل قول المجوس: إن الإله المسمىٰ يزدان لا يقدر علىٰ الشر ولا يتصور منه، وإن الشر كله من أهرمن. قلنا: هم قصروا القدرة علىٰ بعض أجناس المخلوقات دون بعض، ونحن لم نقل ذلك، بل قلنا: الرب قادر علىٰ إيقاع كل ما يمكن وقوعه، وله أن يفعل ما يشاء، فإذا فعل شيئًا لم يكن ذلك الفعل قبيحًا ولا ظلمًا ولا منكرًا ولا فحشًا».

علىٰ بعض الأجناس، كما صار إليه المجوسُ. وإنما الموافقُ للمجوس مَنْ يُقَسِّمُ الممكناتِ ويزعمُ أن الرَّبَّ سبحانه لا يُوصَفُ بالقدرة علىٰ كثيرٍ مِن الممكنات، وهم المعتزلةُ؛ فإنهم أخرجوا الشَّرَّ وكثيرًا مِن الخير عن مقدورات الله سبحانه؛ فلا يَنْفَعُ التلبيسُ والتَّدْليسُ، وقد وضحت مضاهاتُهم للمجوس.

❊ **فإن قالوا:** أنتم خصماءُ اللهِ تعالىٰ؛ بإضافتِكم الفواحشَ التي تكتسبونها إلىٰ الله تعالىٰ.

❊ **قلنا:** نحنُ لا نُقَسِّمُ الخَلْقَ إلىٰ خالِقِينَ ومالِكِينَ، لكن نقولُ: «الخَلْقُ خَلْقُهُ والمُلْكُ مُلْكُهُ، ولا مالكَ غيرُه ولا خالقَ سواه»، وأنتم قَسَّمتُم الخَلْقَ إلىٰ خالقين كثيرين، ولم تجعلوا المُلْكَ كُلَّه لله تعالىٰ؛ فالذي أَثْبَتُّم للعباد علىٰ الله تعالىٰ بقضيةِ عقولكم أكثرُ مما تُثْبِتُونَه لله تعالىٰ عليكم!!.

والله تعالىٰ يقولُ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وأنتم أَثْبَتُّم الخَلْقَ لجملةِ الحيوانات، حتىٰ البَقِّ والذُّبابِ! وأنكرتُم أن يكون الأمرُ كلُّه لله تعالىٰ؛ بتحكُّماتِكم مِن إثباتِ واجباتٍ علىٰ الله تعالىٰ؛ فَعَبَّرْتُم عن الحَجْرِ بالحكمة وعن الاستفساد بالاستصلا[illegible]ل: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ[illegible]، وأنتم [illegible]سون أنكم تُقَدِّرُون أفعالَكم وتخلقونها علىٰ وَفْقِ تقديركم.

❊ **فإن قالوا:** أنتم تقولون: «إنه سبحانه يخلقُ الفواحشَ ويَذُمُّ فاعلَها»؛ فتنسِبُوه إلىٰ الجَوْرِ.

❊ **قلنا:** العَبْدُ لا يَتَوَصَّلُ إلىٰ فِعْلِ الفواحشِ إلا بالقدرةِ وأسبابٍ تُوصِلُهُ إليها ودواعِيَ عندكم، والرَّبُّ تعالىٰ يخلقُ له هذه القدرةَ والسَّبَبَ، مع العلم بأنها لا تُسْتَعْمَلُ إلا في مخالفته، ولولاها لَمَا تَوَصَّلَ العبدُ إلىٰ فعلها.

❊ **فإن قالوا:** أنتم المُجْبِرَةُ المذمومةُ بكلِّ لسانٍ في كلِّ عصرٍ وأوانٍ.

❊ **قلنا:** بل أنتم المُجْبِرَةُ؛ لأنكم تُلْجِئُون إلهَكم علىٰ زعمكم إلىٰ فِعْلِ الثَّوابِ والعِوَضِ والعقابِ وقبولِ التوبة، وعند الجُبَّائي: العبدُ يُلْجِئُ الربَّ تعالىٰ إلىٰ خَلْقِ الكلامِ لنفسه، إذا هو افتتحَ قراءةَ كلامِه أو كتابته.

ثم ما ادَّعَوْهُ مِن ذَمِّ المُجْبِرَةِ لم يُوجَدْ في خبرٍ ولا أَثَرٍ، ولم يَنْقُلْهُ أحدٌ، وشَتَّانَ بين مَنْ يَزْعُمُ أنه مُجْبَرٌ مقهورٌ، لو صَدَقت دعوىٰ المعتزلة، وبين مَنْ يَزْعُمُ أنه خالقٌ مُخْتَرِعٌ مع الله تعالىٰ.

فهذه جُمَلٌ مُقْنِعَةٌ في خَلْقِ الأعمالِ والاستطاعةِ وما يتعلَّقُ بهما، وقد حان أن نخوضَ في أبواب التعديل والتجوير.



القَوْلُ
في التَّعْديلِ والتَّجْويزِ

قال الإمامُ رضي الله عنه: اعلموا ـ أَحْسَنَ اللهُ إرشادَكم ـ أن مضمونَ هذا الأصلِ العظيم والخَطْبِ الجسيم يَحْصُرُه مقدمتان وثلاثُ مسائلَ:

إحدىٰ المقدمتين: في الرَّدِّ علىٰ مَنْ قال بتحسين العقل وتقبيحه.

والأخرىٰ: في أنه لا واجبَ علىٰ الله تعالىٰ.

وأما المسائلُ الثلاث:

فإحداها: في بيان مذاهب أهل الملل في إيلام الله تعالىٰ مَنْ يُؤْلِمُهُ مِن عباده وخليقتِه، وهذه المسألةُ تَتَشَعَّبُ إلىٰ كلامٍ في التناسخ والأعواض.

والمسألةُ الثانيةُ: في الصلاح والأصلح.

والثالثةُ: في اللُّطْفِ ومعناه.

وإذا نَجَزَتْ هذه الأصولُ افتتحنا بعدها المعجزاتِ والكلامَ في النُّبُوَّاتِ، ورَتَّبْنَا علىٰ ثبوتها الكلامَ في السَّمْعِيَّاتِ في قواعد العقائد، واللهُ الموفِّقُ للصواب. وكلُّ ما ترجمناه إلىٰ منقطع الاعتقاد واقعٌ في القسم الثالث مِن الأقسام التي رسمناها، وهو الكلامُ فيما يجوزُ في أحكام الله تعالىٰ[1].

اعلم أن «التَّعْدِيلَ» نسبةُ الغيرِ إلىٰ العَدْلِ، و«التَّجْوِيرَ» نسبةُ الغيرِ إلىٰ

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٥٧.

الجَوْرِ ، وهما يجريان مَجْرىٰ التفسيقِ والتضليلِ والتكفيرِ . وهذا الكتابُ يُسَمىٰ «كتابَ التعديل والتجوير» ؛ لاشتماله علىٰ ذكر معنىٰ العَدْلِ والجَوْرِ والظُّلْمِ ، ومعنىٰ العادل والجائر وما يتفرَّعُ عليهما مِن الكلام في الآلام والأعواض .

وهذه الألفاظُ يرجعُ معناها إلىٰ الحُسْنِ والقُبْحِ والتحسينِ والتقبيحِ .

وهذه المسألةُ أُمُّ الكتابِ ، ولو اجْتَزَأَ العاقلُ بها ولم يتعدَّاها إلىٰ غيرها ، وأَحْسَنَ الاعتناءَ بحقيقتها ـ لَتَمَكَّنَ مِن التَّوَصُّلِ إلىٰ جملة هذه المعاني ، وأحاطَ عِلْمًا بفساد مذاهب المخالفين في جملة أبواب الكتاب .

قال الإمامُ: العقلُ لا يَدُلُّ علىٰ حُسْنِ شيءٍ وقُبْحِهِ في حكم التكليف ، وإنما يُتَلَقَّىٰ التحسينُ والتقبيحُ مِن موارد الشرع ومُوجَبِ السَّمْعِ[1] .

قولُه: «في حكم التكليف» أشارَ به إلىٰ أن لَفْظَ «الحُسْنِ» قد يشتركُ فيه معانٍ ويُتَخَيَّلُ مِن إطلاقه مقاصدُ علىٰ ما تواضعَ عليه أهلُ اللسان ، وكذلك لَفْظُ «القُبْحِ» ؛ فلا ينبغي للمُحَصِّلِ في مجالس المناقشين أن يَهْجِمَ علىٰ الكلام ما لم يُوضِّح الغَرَضَ والمقصدَ مِن اللفظتين .

فقد يُطْلَقُ «القُبْحُ» والمرادُ به: قُبْحُ الصُّورةِ وخروجُها عن انتظامٍ معلومٍ وتناسبٍ في الخَلْقِ والفِطْرةِ ، وقد يُطْلَقُ والمرادُ به: ما تَأْبَاهُ الطِّبَاعُ وتَنْفِرُ منه في مستقر العادات ، كالآلام وما يُؤَدِّي إليها في غالب الأمر . والقَوْلُ في الحُسْنِ ينقسمُ أيضًا .

وغَرَضُنا مِن الكلام في الحُسْنِ والقُبْحِ أمرٌ يتعلَّقُ بالتكليف مِن اللهِ تعالىٰ والتعبُّدِ ؛ فالذي نعتقدُه ونَدِينُ به: أنه لا حُسْنَ يُتَوَصَّلُ إلىٰ دَرْكِهِ عقلًا ؛ علىٰ

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٥٨ .

معنىٰ: أن المُقْدِمَ عليه يَسْتَوْجِبُ مِن الله تعالىٰ مَثَابًا، ولا قُبْحَ يُتَوَصَّلُ إلىٰ دَرْكِهِ عقلًا؛ علىٰ معنىٰ: أن المُقْدِمَ عليه يَسْتَوْجِبُ مِن الله تعالىٰ مَلامًا.

هذا بيانُ قوله: «في حكم التكليف»، أو: في حكم الله تعالىٰ شرعًا لنا[1].

وأَصْلُ القَوْلِ في ذلك: أن الشيءَ لا يَحْسُنُ ولا يَقْبُحُ بنفسِه وجنسِه وصفةٍ نفسيةٍ لازمةٍ له؛ فلذلك يَتَقَاعَسُ العقلُ عن دَرْكِهِ. وقد يَحْسُنُ الشيءُ شرعًا، ويَقْبُحُ مِثْلُهُ المساوي له في جملة صفات النفس؛ فثبت أن ذلك مُتَلَقًّىٰ مِن موارد السَّمْعِ.

فالمَعْنِيُّ بالحَسَنِ: ما وَرَدَ الشرعُ بالثناء علىٰ فاعله.

والمَعْنِيُّ بالقبيحِ: ما وَرَدَ الشرعُ بِذَمِّ فاعلِه.

وكذلك جملةُ أحكامِ التكليف مُتَلَقَّاةٌ مِن الشَّرْعِ، وأحكامُ الأفعالِ لا ترجعُ إلىٰ أنفسها ولا إلىٰ صفاتها، وإنما هي عند التحصيل آيِلَةٌ إلىٰ قول الله تعالىٰ. وإذا وَرَدَ الشرعُ بالتحسين والتقبيح، فلا تقتضي الشريعةُ إثباتَ صفاتٍ للمُقَبَّحاتِ والمُحَسَّنَاتِ، بل هي بَعْدَ ورودِ الشرع في أنفسها وصفاتها علىٰ ما كانت عليه قبل تقدير ورود الشرائع.

وقد تَجَوَّزَ بعضُ أئمتنا عن التعبير عن هذه المسألةِ بما فيه ضَرْبٌ مِن الإيهام، فقال: «الحُسْنُ لا يُسْتَدْرَكُ عقلًا، وإنما يُعْلَمُ شرعًا». وهذا بظاهره يُوهِمُ ثبوتَ الحُسْن قبل الشرع وتَوَقُّفَ إدراكِه علىٰ ورود الشرع.

وهذا مجانبٌ لمذهب أهل الحق؛ فإن حقيقةَ مذهبنا: أن التقبيحَ والتحسينَ

(١) كذا في الأصل، ولم يتقدم من قول الشارح فيما تقدم هذه العبارة، أعني عبارة: «في حكم الله تعالىٰ شرعًا لنا»، ولعل الشارح يقصد تقدم معنىٰ هذا العبارة.

يرجعان إلىٰ نفس الشرع ؛ فكيف يَحْسُنُ إطلاقُ القولِ بأنهما يُدْرَكانِ بالشرع ؟! ومحصولُ ذلك يئولُ إلىٰ أن الشرعَ[1] يُسْتَدْرَكُ بالشرعِ !!

والحَسَنُ: هو الذي تَعَلَّقَ به قولُ صاحبِ الشرع علىٰ وَجْهٍ مخصوصٍ ، وكذلك القبيحُ علىٰ ما نُفَصِّلُهُ. وليس لمتعلَّقِ القول مِن القول صفةٌ ، كما ليس لمتعلَّقِ العلم مِن العلم صفةٌ ، وما تسامحَ الأئمةُ فيما قدَّمناه إلا لظهور المقصدِ والإضرابِ عن المناقشة في العبارات ، وهذا بمثابة إضافة التحريم إلىٰ الأجسام ، في قول القائل: «المَيْتَةُ محرَّمةٌ ، والخمرُ محرَّمةٌ ، وهذه العَيْنُ نجسةٌ» ، والتحريمُ علىٰ الحقيقة إنما يتعلَّقُ بتناول الميتةِ وتعاطي الشُّرب والتَّوَقِّي مِن الشيء النجس.

هذا بيانُ مذهبِ أهلِ الحقِّ.

والذي صارَ إليه الثَّنَوِيَّةُ والتَّنَاسُخِيَّةُ والبَرَاهِمَةُ والخوارجُ والمُعْتَزِلَةُ والكَرَّامِيَّةُ وغيرُهم: أن العقلَ يُسْتَدْرَكُ به التحسينُ والتقبيحُ علىٰ الجملةِ مِن غير ورودِ شَرْعٍ.

ثم مِن حقيقة أصلهم: أن الشيءَ قد يَقْبُحُ في حكم التكليف ؛ لصفةٍ هو في نفسه عليها ، وهذا قولُ معظمِهم في الحَسَنِ ، وسبيلُ العقلِ يُوصِلُ إلىٰ دَرْكِها.

وليس مِن قضية أصول المعتزلة: أنه مُسْتَدْرَكٌ بمحضِ العقل كلُّ حَسَنٍ وكلُّ قبيحٍ ، بل يقولون: منه ما يتوقَّفُ علىٰ ورود الشرع ، ثم الذي يَرِدُ الشرعُ بتقبيحه فهو قبيحٌ لعينه ، وإنْ كُنَّا لا نَتَوَصَّلُ إلىٰ وَجْهِ دَرْكِ قُبْحِه[2] ، ولكن إذا استقرَّ الشرعُ في تقبيحٍ أو تحسينٍ ، تَبَيَّنَّا أن القبيحَ والحَسَنَ علىٰ صفتين ثَبَتَ

(١) في الغنية للشارح ٢/٩٩٩: الحسن.

(٢) في الغنية للشارح ٢/٩٩٩: إلىٰ درك وجه قبحه.

الحُسْنُ والقُبْحُ لأجلهما، ولكنَّ مَحْضَ العقلِ لا يُفْضِي إلىٰ دَرْكِهما[1].

والسَّمْعُ عند هؤلاء لا يقتضي تثبيتَ حُسْنٍ في شيء؛ حتىٰ يقالَ: «لولا الشرعُ لَمَا كان حَسَنًا في نفسه»، وكذلك القَوْلُ في القُبْحِ.

هذه جملةُ مذاهبِهم، وسنعقدُ بابًا في تفصيل مذاهبهم.

* **فإن قال قائلٌ**: فهل يُدْرَكُ بالعقلِ حُكْمٌ أم لا؟

* **قلنا**: بالعقل يُدْرَكُ كلُّ معقولٍ، إلا أنه لا يَجِبُ معرفةُ ما يُعْقَلُ إلا بإيجابٍ مِن الله تعالىٰ علىٰ لسانِ رسولٍ يُخْبِرُ بالإيجاب عن الله تعالىٰ، ولولا صِحَّةُ المعرفةِ بالعقل لَمَا عُرِفَ بالرَّسُولِ ما يدعو إليه، حتىٰ لو أن عاقلًا قبل الرسول قَصَدَ إلىٰ معرفةِ حَدَثِ العالم ومعرفةِ مُحْدِثه ووحدانيته وصفاته التي دَلَّتْ عليها أفعالُه، لوصلَ [إلىٰ][2] ذلك قبل ورود الرسول، إلا أن ما يُمْكِنُهُ معرفتُه بمجرد عقله لا يَجِبُ عليه ولا يُحْكَمُ بأنه حَسَنٌ أو قبيحٌ؛ لأنه إذا لم يكن قَبْلَ الرسولِ واجبٌ ولا حَسَنٌ ولا قبيحٌ، لم يصح القولُ بأنه يَعْرِفُه أو لا يَعْرِفُه.

* **فإن قيل**: فهل يُعْرَفُ بالعقل ما الواجبُ؟ وما الحَسَنُ؟ وما القبيحُ؟

* **قيل**: يَصِحُّ أن تُعْرَفَ معاني هذه الألفاظ مِن أهل اللسان؛ لأنها أَسَامِيُّ موضوعةٌ بينهم لمعانٍ (٢١٧/ف) معقولةٍ، إلا أن ما وضعوها له لا يَجِبُ أن يكونَ كذلك في حكم الله تعالىٰ لنا أو علينا، ولله تعالىٰ أن يُغَيِّرَ ما حكموا بقبحه إلىٰ الحَسَنِ وما حكموا بحُسْنِه إلىٰ القبيح.

---

(١) في الأصل: دركها. والتصحيح من الغنية للشارح ٩٩٩/٢.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٩٩٩/٢.

وقال معظمُ أئمتنا: بمجرَّدِ العقل نَعْرِفُ حُسْنَ أفعالِ الله تعالىٰ، وإن لم يَجِبْ علينا بمجرَّدِه معرفتُه.

وسنعود إلىٰ تفصيل القول فيه بعد ذلك.

فلا يَظُنَّنَّ ظانٌّ أَنَّا نقولُ: بالعقل لا يُعْرَفُ معنىٰ الواجب والحَسَن والقبيح، بل يُعْرَفُ كلُّ ذلك به، إلا أنه لا تَجِبُ معرفتُه إلا بورود الرسول من الله تعالىٰ؛ فالواجبُ: هو الفعلُ الذي وَرَدَ الشرعُ بالنَّهْيِ عن تركه تحريمًا.

ثم المعتزلةُ قَسَّمُوا الحَسَنَ والقبيحَ، [وزعموا أن: منها: ما يُدْرَكُ قُبْحُهُ وحُسْنُهُ علىٰ الضرورة مِن غير احتياجٍ إلىٰ نظر، ومنها: ما يُدْرَكُ الحُسْنُ والقُبْحُ][1] فيه بنظرٍ عقليٍّ. وسبيلُ النظريِّ[2] عندهم: اعتبارُ النظريِّ مِن المُحَسَّناتِ والمُقبَّحاتِ بالضَّروريِّ منها؛ بأن يُعْتَبَرَ مقتضىٰ التقبيح والتحسين في الضروريَّاتِ، ثم يُرَدُّ إليها ما يُشَارِكُها في مقتضاها، فالكفرُ معلومٌ قُبْحُهُ بالضرورة عندهم، وكذلك الضررُ المحضُ الذي لا يُتَخَيَّلُ فيه غَرَضٌ صحيحٌ عندهم.

وكذلك الكَذِبُ الذي لا منفعةَ فيه؛ بيانُ ذلك: أن العاقلَ إذا تَصَدَّىٰ له غرضٌ صحيحٌ يَحْصُلُ بخبرٍ صِدْقٍ، وهو بعينه يَحْصُلُ بخبرٍ كَذِبٍ؛ فَيُؤْثِرُ الصِّدْقَ ويجتنبُ الكَذِبَ، فلا وَجْهَ يَحْمِلُهُ علىٰ ذلك إلا كونُ الكذبِ كذبًا[3]؛ فيستبينُ بذلك: أنه إنما يَقْبُحُ مِن حيثُ إنه كذبٌ، وهذا المعنىٰ موجودٌ في الكذب الذي فيه منفعةٌ.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص٢٥٩، ومن الغنية للشارح ٢/١٠٠٠.
(٢) كذا في الأصل، وفي الإرشاد للجويني ص٢٥٩، والغنية للشارح ٢/١٠٠٠: النظر.
(٣) في الغنية للشارح ٢/١٠٠٠: قبيحًا.

قال الإمامُ: وسبيلُنا أن نُوجِزَ القولَ عليهم ؛ فنقولُ: ما ادَّعَيْتُم قُبْحَهُ أو حُسْنَهُ ضرورةً ، فأنتم فيه مُنَازَعُون وعن دعواكم مدفوعون ، وإذا بَطَلَ ادعاءُ الضرورةِ في الأصول ، بَطَلَ رَدُّ النظريَّاتِ إليها[1].

قال: وهذه الطريقةُ علىٰ إيجازها تَهْدِمُ أصولَ المعتزلة في التحسين والتقبيح ، وإذا تناقضت هذه الأصولُ ـ وقولُهم في الصلاح والأصلح واللُّطْف وأبوابِ الثواب والعقاب مُتَلَقًّىٰ منها ـ فَتَنْحَسِمُ عليهم أبوابُ الكلامِ في التعديل والتجوير.

فنقولُ لهم: لِمَ ادَّعَيْتُم العِلْمَ الضروريَّ بالحُسْنِ والقُبْحِ ، مع علمكم بأن مخالفيكم طَبَّقوا وَجْهَ الأرضِ ؟! وأَقَلُّ شِرْذِمَةٍ منهم يَرْبُونَ علىٰ عدد التواتر ، ولا يسوغُ اختصاصُ طائفةٍ مِن العقلاء بِضَرْبٍ مِن العلوم الضرورية ، مع استواء الجميع في مداركها.

﴾ **فإن قالوا:** قد وافقتُمونا علىٰ التحسين والتقبيح في مواقع الضروريَّاتِ ، وإنما خالفتُمونا في الطريق المؤدِّي إلىٰ العِلْمِ ؛ فزعمتُم: أن الدَّالَّ علىٰ الحُسْنِ والقُبْحِ السَّمْعُ دون العقلِ ، فقد قلتُم: «إن الكذبَ الذي لا نَفْعَ فيه ولا دَفْعَ قبيحٌ» ، كما قلنا ، غيرَ أنكم أَحَلْتُم قُبْحَهُ علىٰ جهةٍ غيرِ الجهةِ التي نَدَّعِيها. ولا يَبْعُدُ اختلافُ العقلاء في الضروري علىٰ هذا الوجه ؛ فإن الأخبارَ المتواترةَ يَعْقُبُها العلمُ الضروريُّ ، وقد ذهبَ الكَعْبِيُّ وأتباعُه إلىٰ أن طريقَ العِلْمِ بما تواترت به الأخبارُ: الاستدلالُ ، وذلك لا يَقْدَحُ في العلم الضروري بما تواتر الخبرُ عنه.

* **وهذا الذي ذكروه لا محصولَ له** ، وفي تفصيلِ المذهبِ قَبْلُ ما

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٦٠.

يُسْقِطُهُ؛ فإنَّا قلنا: ليس الحُسْنُ والقُبْحُ صفتين للحَسَنِ والقبيحِ وجهتين تَقَعَانِ عليهما، ولا معنىٰ للحُسْنِ والقُبْحِ إلا ورودُ الأمرِ والنَّهْيِ، فالذي أَثْبَتَهُ المعتزلةُ مِن كون الحَسَنِ والقبيحِ علىٰ صفةٍ وحُكْمٍ، قد أنكرناه عقلًا وسمعًا، ومجموعُ ذلك يُوَضِّحُ أَنَّا لم نجتمع علىٰ المطلوب مع الاختلاف في السبيل المُفْضِي إليه، وهذا بَيِّنٌ لِمَنْ تَدَبَّرَهُ.

ومما يُوَضِّحُ الحَقَّ في مَنْعِهم عن دعوىٰ الضرورة: أن الذي ادَّعَوْهُ قبيحًا علىٰ الضرورة، قد أَطْبَقَ مخالفوهم علىٰ تجويزه واقعًا مِن أفعال الله تعالىٰ، مع القطع بكونه حسنًا؛ فإنهم قالوا: للربِّ سبحانه أن يُؤْلِمَ عبدًا مِن عبيده ابتداءً، مِن غير استحقاقٍ ولا تعويضٍ علىٰ الألم، ومِن غير جَلْبِ نفعٍ أو دَفْعِ ضُرٍّ مُوفِيَيْنِ علىٰ الألم. ثم كما قطعوا بتجويز ذلك في أحكام الله تعالىٰ؛ فكذلك قطعوا بأنه لو وَقَعَ لكان حسنًا مِن الله تعالىٰ.

وهذا ما لا سبيلَ إلىٰ دفعه، وفيه فَرْضُ تحسينٍ في الصورة التي ادَّعىٰ المعتزلةُ العِلْمَ الضروريَّ بالتقبيح فيها، ومهما استبان تحكُّمُهم في دعوىٰ الضرورة، لم يَسْلَمُوا ممن يُعَارِضُ دعواهم بنقيضها، ويَدَّعِي العِلْمَ الضروريَّ بِحُسْنِ ما قَبَّحُوه وقُبْحِ ما حَسَّنُوهُ[1].

* **فإن قالوا**: ما ذكرتُموه تقديرٌ لا تحصيلَ وراءَه؛ فإن الشرعَ في وقتنا عَتِيدٌ، والذي رُمْنَاهُ مِنْ غَرَضِنا حاصلٌ، وهو تسليمُ قُبْحِ الكذبِ الذي لا غَرَضَ فيه، والذي قَدَّرْتُموه لا يُغْنِيكُم.

* **قلنا**: نحنُ الآنَ نَعْتَقِدُ اعتقادًا ناجزًا لا تَوَقُّعَ فيه: أن الشرعَ لو ارتفعَ لَمَا قَبُحَ الكذبُ، فليس فيما عارضناكم به مِن اعتقادِ ما تُوقِّعَ، بل هو مُحَصَّلٌ

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٦٠.

بآخِر ، وأنتم تَدَّعُون أن الكذبَ الذي لا نَفْعَ فيه قبيحٌ ، وقد بَيَّنَّا: أنه غيرُ قبيحٍ في معتقدنا مع التقدير الذي ذكرناه ، وهذا مَنْعٌ ظاهرٌ.

علىٰ أنَّا قد بَيَّنَّا: أن حقيقةَ مذهبهم في قُبْحِ الكذب وغيرِه مما يُقَبِّحونه ، وأنه علىٰ صفةٍ هو في نفسه عليها ، وتلك الصفةُ مُحَاطٌ بها عقلًا ، وهي منفيةٌ عندنا في وقتنا ؛ فالذي أثبتوه نحن مُصَمِّمُون علىٰ نفيه ، ومعنىٰ قُبْحِه عندنا ورودُ النَّهي عنه ؛ فالقبيحُ: هو المقولُ فيه: «لا تفعلوه» ، وأنتم لا تكتفون بهذا القَدْرِ ؛ فقد وَضَحَ الحَقُّ.

❊ **فإن قالوا:** إن العقلاءَ يُحَسِّنون ويُقَبِّحون مع جحد الشرائع ، كالبراهمة ومَنْ نحا نحوَهم ، فما قولُكم فيهم؟ وهم الجَمُّ الغفيرُ ، ويعلمون قُبْحَ الظُّلم والكذب والكفران وحُسْن الشكر والإحسان.

❊ **قلنا:** إذا صددناكم عن التمسُّك بإجماعِ العقلاء قاطبةً لو أجمعوا كما زعمتُم ، فما يُغْنِيكم بعد ذلك التمسُّكُ باتفاقِ شِرْذِمةٍ ضالَّةٍ عن الرَّشاد؟!

ثم نقولُ: أَوَّلُ ما في هذا: أنه احتجاجٌ في موضع الضرورة علىٰ دعواهم ؛ فكيف يستمرُّ النظر في مواقع البدائِه؟! ثم مَنْ يُسَلِّمُ لكم كونَ البراهمة المنكرين للشرائع عالِمين بالحُسْن والقُبْحِ؟ وهذا مما تُنَازعون فيه ، ولا بُعْدَ في تصميم طوائفَ علىٰ اعتقادٍ مع حِسْبانهم إيَّاه عِلْمًا وإن لم يكن عِلْمًا ، وهذا سبيلُ المقلِّدين في أصول الدين.

والذي يُقَرِّرُ ما قلناه: أن البراهمةَ كما وافقوا المعتزلةَ في التحسين والتقبيح ، فكذلك اعتقدوا قُبْحَ ذَبْحِ البهائم والتسليطِ علىٰ إيلامها وتعريضِها للنَّصَبِ والتعبِ ، ثم اعتقادُهم في ذلك ليس بعلمٍ وإنما هو جهلٌ ، فكما لا يَبْعُدُ تصميمُهم علىٰ جهل ، فكذلك لا يَبْعُدُ إصرارُهم علىٰ اعتقادٍ ليس بعلمٍ.

ثم نقولُ: لو سَلَّمنا لكم أنهم عالِمون بالقُبْح والحُسْن علىٰ حَسَبِ أوضاعهم وأغراضهم، فذلك غيرُ قادحٍ في مقصدنا؛ فإن الذي نتنازعُ فيه ـ وقلنا: إن العقلَ بمجرَّده لا يُوصِلُ إلىٰ دَرْكِهِ ـ هو التقبيحُ والتحسينُ في حكم التكليف، علىٰ ما أوضحناه في صَدْرِ هذه المسألة، فأما ما تَوَاضَعَ عليه أصحابُ الأغراضِ فَلَسْنَا نُنْكِرُهُ، علىٰ أَنَّا نقولُ: لله تعالىٰ أن يُغَيِّرَ ما حكموا بقُبْحه إلىٰ الحُسْن، وما حكموا بحُسْنه إلىٰ القُبْحِ.

❊ ومِمَّا يُعَوِّلُ عليه المعتزلةُ في ادِّعَاءِ الضرورةِ: أنهم قالوا: العاقلُ إذا سَنَحَتْ له حاجةٌ، وغَرَضُهُ منها يَحْصُلُ بالصِّدْقِ وبالكَذِبِ، ولا مَزِيَّةَ لأحدهما علىٰ الآخر في تمكُّنِه منهما واندفاعِ الضرر عنه بهما، فإذا تساويا لديه وتماثلا مِن كلِّ وجهٍ؛ فالعاقلُ يُؤْثِرُ الصِّدْقَ لا محالةَ ويجتنبُ الكذبَ، وإنما يختارُ الكذبَ إذا تَخَيَّلَ فيه غَرَضًا زائدًا علىٰ ما يَتَوَقَّعُهُ في الصِّدق، فأما إذا تساوت الأغراضُ فالعقلُ قاضٍ بالإعراض عن الكذب وإيثار الصِّدق، وما ذلك إلا لكونِ الصِّدْقِ حَسَنًا عقلًا.

❊ وهذا الذي ذكروه باطلٌ مِن أوجه:

أحدُها: أنه رَوْمُ احتجاجٍ في موضع اتفاقهم علىٰ أنه ضروريٌّ، وما كان ضروريًّا لم يَقُمْ عليه دليلٌ.

والثاني: أن ما ذكروه وصَوَّرُوه متناقضٌ؛ فإن الكذبَ هو القبيحُ بعينه عندهم، ويَسْتَحِقُّ المُقْدِمُ عليه اللَّوْمَ والعقابَ علىٰ الجملة والاتصافَ بالدَّنِيَّاتِ وسِمَاتِ النقص. هذا مُوجَبُ قولِ المعتزلة؛ فكيف يستقيمُ تصويرُ استواءِ الصِّدق والكذب وتقديرُ تماثلِ الأغراض فيهما، ومذهبُهم ما ذكرناه؟!

والذي يُحَقِّقُ مقصودَنا: أن ما ذكروه مِن أن العاقلَ يُؤْثِرُ الصِّدْقَ لا محالةَ إذا استوت عنده الأغراضُ؛ يُوجِبُ عليهم خروجَ الصِّدق عن حكمِ التكليف واستحقاقِ الثواب به والعقابِ على تركه؛ فإن المُلْجَأَ إلى الشيء المحمولَ عليه لا ثوابَ له على ما هو مُجْبَرٌ عليه؛ فَيَجِبُ أن يكونَ الصِّدْقُ على قياس ما قالوه في حُكْمِ ما يُجْبَرُ العاقلُ عليه. ثم لو استقام لهم ما حاولوه، فإنما يستقيمُ؛ بطردهم كلامَهم في حالة استقرار الشرائع في تقبيح الكذب وتحسين الصِّدق.

❊ **فإن قالوا:** لو فَرَضْنَا الكلامَ فِيمَنْ يُنْكِرُ الشرعَ أو فِيمَنْ لم تَبْلُغْهُ الدعوةُ أصلًا، فإن العاقلَ مع هذا الفَرْضِ يُؤْثِرُ الصِّدْقَ.

❊ **قلنا:** إنما ذلك لاعتقادِ مَنْ صَوَّرتُم الكلامَ فيه الذَّمَّ على الكذب عقلًا، وذلك محذورٌ مُجْتَنَبٌ. فإن صُوِّرَ ذلك فِيمَنْ لا يقولُ بتقبيح العقل وتحسينه، ولم يَبْلُغْهُ شرعٌ، واستوى لديه الصِّدقُ والكذبُ مِن كلِّ وجهٍ ـ فَلَسْنَا نُسَلِّمُ والحالةُ هذه أنه يُؤْثِرُ الصِّدقَ لا محالةَ، بل لا يمتنعُ منه إيثارُ الصِّدقِ وإيثارُ الكذبِ جميعًا؛ فبطلَ ما مَوَّهُوا به.

ولا يَزَالُون في عَمَهٍ[1] وحَيْرَةٍ؛ فتارةً يُثْبتون استحقاقَ العقاب بالقُبْحِ، وتارةً يُثْبتون القُبْحَ باستحقاق العقاب، وهم في كلِّ واحدٍ منهما مُنَازَعُون، وغايتُهم إثباتُ ممنوعٍ بممنوعٍ.

على أَنَّا قد سَلَّمْنا لهم: أن العقلاءَ قبل ورود الشرع لا يمتنعُ تواطؤهم على تحسينٍ أو تقبيحٍ على حَسَبِ أغراضِهم ومُوجَبِ منافعهم ومضارهم، وليس كلامُنا في ذلك، (٢١٨/ف) وإنما نَفَيْنَا الحُسْنَ والقُبْحَ في حُكْمِ التكليفِ،

(١) قرأها ناسخا (س) و(ع): «غمة». والرسم محتمل لكلا القراءتين.

كما قَدَّمناه.

وما استقبحوه واستحسنوه في أوضاعهم لا نُنْكِرُه؛ فإن العاقلَ قبل استقرار الشرائع يَفْصِلُ بين مَنْ يُنْعِمُ عليه بالكسوة والإطعام أو يَدْفَعُ عنه الأذىٰ ويُنْقِذُه مِن الغرق والحرق وفنون الآلام، وبين مَنْ يُعَرِّضُهُ لأنواع العقاب والإيذاء وفنون البلاء؛ فَيَلْتَذُّ في إحدىٰ الحالتين، ويَفْرَحُ بحبِّ مَنْ يُنْعِمُ عليه أو يَدْفَعُ عنه الأذىٰ، ويَغْتَمُّ في الحالة الثانية ويَتَأَلَّمُ بِبُغْضِ المسيء إليه.

فهذا القَدْرُ مُسَلَّمٌ، وليس هو مِن غَرَضِنا في شيء أصلًا؛ فإن مقصودَنا في هذه المسألة شيئان، هما مفقودان فيما صَوَّرُوه:

أحدُهما: أَنَّا نَدَّعِي أن الفِعْلَ الموصوفَ بالحُسْنِ أو القُبْحِ ليس علىٰ صفةٍ في نفسه، ولا سبيلَ للمعتزلةِ إلىٰ ادِّعاءِ استدراكِ صفةٍ هي القُبْحُ وصفةٍ هي الحُسْنُ، فلو هَمُّوا علىٰ ادِّعاءِ ذلك جُبِهُوا وعُورِضُوا بالمنع.

والمقصودُ الثاني: أن مَنْ يَصْدُرُ منه الفِعْلُ، فَيَتَعَرَّضُ إما لعقوبةِ اللهِ تعالىٰ وسُخْطِه أو لإثابته ومَدْحِه، وهذا أيضًا غيرُ مُحَقَّقٍ فيما ذكروه، وإنِ ادَّعَوهُ كانوا ممنوعين مِن دعواهم؛ إذ هو غيبٌ؛ فلا سبيلَ إلىٰ العِلْمِ به إلا بخبرٍ صادقٍ، ولا سبيلَ إلىٰ قياس أفعال الله تعالىٰ مع تَقَدُّسِه عن الأغراضِ والمنافعِ والمضارِّ علىٰ أفعالنا، ونحن عَيْبَةُ العَيْبِ وعُرْضَةُ الآفاتِ.

ومما يُوضِحُ غَرَضَنا: أن البهيمةَ الضاريةَ مُبَغَّضَةٌ إلىٰ الناس، والذَّلُولَةَ النافعةَ محبوبةٌ لهم، ثم لا تُوصَفُ إحدىٰ البهيمتين بالتعرُّضِ للعقاب، وكذلك الأخرىٰ لا تُوصَفُ باستحقاقِ الثوابِ أو حُسْنِ الثناءِ.

❊ **ومِمَّا يَسْتَروحُون إليه**: أن قالوا: لو لم يُعْقَل الحُسْنُ قبل ورود الشرع،

لَمَا فُهِمَ أيضًا عند وروده.

* **وهذا مِن ركيك الكلام**، وفي تفصيلنا المذهبَ في صَدْرِ المسألةِ ما يَدْرَأُ عنَّا هذا السؤالَ؛ فإنَّا إذا صَرَفْنَا الحُسْنَ والقُبْحَ في حُكْمِ التكليفِ إلىٰ ورود الأمر والنهي، فلا يمتنعُ العلمُ بالأمر إذا قُدِّرَ ورودُه قبل وروده، وهذا بمثابة العلم بالنُّبُوَّاتِ، فَنَعْلَمُ قبل ظهور المعجزات أن الدَّالَّ علىٰ صِدْقِ مَنْ يَجُوزُ أن يُبْعَثَ: خوارقُ العادات، ثم نعتقدُ ذلك قبل وقوع المعجزات ودعوىٰ النُّبُوَّات.

* **فإن عادوا وقالوا**: العقلاءُ يعتقدون استحسانَ إنقاذِ الغَرْقَىٰ وتخليصِ الهَلْكَىٰ، ويستقبحون الظلمَ والعدوانَ، وإن لم يَخْطُرْ لهم سمعٌ.

* **وهذا تلبيسٌ**، وقد أجبنا عنه وأوضحنا: أَنَّا لا نُنْكِرُ مَيْلَ الطِّبَاعِ إلىٰ اللَّذَّات ونُفُورَها عن الآلام، والذي استشهدوا به مِن هذا القبيل، وإنما كلامُنا فيما يَحْسُنُ في حكم الله تعالىٰ وفيما يَقْبُحُ فيه.

والدليلُ علىٰ ما قلناه: أن العادةَ كما اطَّرَدَتْ علىٰ زعمهم في استقباح العقلاء واستحسانهم، فكذلك استمرَّ دَأْبُ أربابِ الألباب في تقبيح تَخْلِيَةِ العبيد والإماء يَفْجُرُ بعضُهم ببعض بمرأىٰ مِن السَّادةِ ومَسْمَعٍ منهم، وهم مُتَمَكِّنون مِن حَجْزِ بعضِهم عن بعضٍ، فإذا تركوهم سدىٰ والحالةُ هذه كان مُسْتَقْبَحًا علىٰ الطريقة التي مَهَّدُوها، مع القطع بأن ذلك لا يَقْبُحُ في حكم الله تعالىٰ.

* **فإن قالوا**: البَراهِمةُ إذا قَبَّحُوا الكذبَ في وقتنا، فاعتقادُهم صحيحٌ أو فاسدٌ، مع عِلْمِنَا بأنهم ينفون الشرائعَ؟

* **قلنا**: لو حَكَمْنَا بفساد اعتقادهم لكان سديدًا؛ فإنهم ما اعتقدوا

شرعًا، والتقبيحُ عندنا يئولُ إلىٰ نَفْسِ الشرعِ، فما هو القبيحُ[(١)] لم يعتقدوه، وما اعتقدوه تقبيحًا ليس قبيحًا[(٢)] عندنا.

وجوابٌ آخَرُ، وهو أَنَّا نقولُ: أما اعتقادُهم ما اعتقدوه فلا يُنْكَرُ، وأما ادعاؤُهم عِلْمَهم بقُبْحِ الكذب فليس كذلك؛ فإنه لا يعلمُ القُبْحَ تحقيقًا مَنْ لا يعلمُ الشرعَ، ورُبَّ اعتقادٍ لا يُقْضَىٰ بفساده ولا يكونُ علمًا، وذلك كاعتقاد المقلِّدة في المعارف.

والجوابُ الأولُ أَمْثَلُ.

❊ فإن قالوا: هذا كلامُكم في تَتَبُّعِ شُبَهِ المخالفين، فما دليلُكم علىٰ ما ارتضيتُموه؟ ولِمَ غَيَّرْتُم الترتيبَ وافتتحتُم المسألةَ بذكر شُبَهِهم؟

❊ قلنا: إنما حَمَلَنَا علىٰ ذلك ادِّعَاءُ خصومِنا الضرورةَ [في أصول التحسين والتقبيح، ولو فاتحناهم منهاجَ الحِجَاجِ لَرَدُّوه؛ جَرْيًا علىٰ ما اعتقدوه مِن دعوىٰ الضرورة][(٣)]، فَمَنْ أَصَرَّ منهم علىٰ دعواهم ومذهبِ كافَّتِهم، فسبيلُ مكالمتِهم ما مضىٰ.

ومَن انحطَّ عن ذلك ـ وهو دعوىٰ الضرورة ـ احتججنا عليه، وقلنا: إذا وُصِفَ الشيءُ بكونه قبيحًا، لم يَخْلُ ذلك مِن أمرين: إما أن يقال: كونُه قبيحًا يَرْجِعُ إلىٰ [نفسه أو][(٤)] صفةِ نفسه، وإما أن يقال: لا يَرْجِعُ إلىٰ نفسه ولا إلىٰ صفة نفسه. ويَبْطُلُ رجوعُه إلىٰ نفسه أو إلىٰ صفةِ نفسه؛ مِن أوجهٍ، أقربُها: أن

(١) في الغنية للشارح ٢/١٠٠٥: التقبيح.

(٢) في الغنية للشارح ٢/١٠٠٥: تقبيحًا.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص ٢٦٦، والغنية للشارح ٢/١٠٠٦.

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص ٢٦٦

القتلَ ظُلْمًا يماثلُ القتلَ حَدًّا واقتصاصًا ، ومَنْ أَنْكَرَ تساويَ الفعلين وتماثلَ القتلين ، فقد جَحَدَ ما لا يُجْحَدُ والتزمَ انتفاءَ الثقة بتماثل كل مِثْلين .

ومما يُوَضِّحُ فسادَ هذا القسم: أن ما يَصْدُرُ مِن العاقل ، لو صَدَرَ مِن صبيٍّ غيرِ مكلَّفٍ أو مجنونٍ ، فإنه لا يَتَّصِفُ بكونه قبيحًا مع وجوده ، ولو كان قُبْحُهُ راجعًا إلىٰ صفةٍ نفسيةٍ لازمةٍ ، لوجبَ أن يَقْبُحَ مِن الصبي ومِن البهيمة والمجنون .

ومنهم مَنْ يُنَازِعُ في ذلك ، ويَزْعُمُ: أن الصادرَ مِن الصبي ومِن غير المكلَّف قبيحٌ .

وهذا محالٌ ؛ فإن تقبيحَ الفعل في حكم الذَّمِّ ؛ ولذلك لا يضاف تقبيحٌ إلىٰ جماد ، ولو قَبُحَتْ أفعالُ البهائم لكان في حكم الذَّمِّ لها .

ثم يقالُ لهم: إذا حكمتُم بصدور قبيحٍ ممن يمتنعُ لَوْمُهُ ؛ فَبِمَ تُنْكرون علىٰ مَنْ يقولُ: تُوجَدُ القبائحُ باختراع الله تعالىٰ لها ، مع استحالة تَعَرُّضِه لِلَوْمِ اللائمين ؟!

وقال قائلون منهم: القُبْحُ صفةٌ للفعل تتجدَّدُ للفعل عند وجوده ، كما يتجدَّدُ التحيُّزُ للجوهر وقبولُه للعَرَضِ .

وهذا الذي قالوه باطلٌ ؛ فإن اتصافَ أحدِ الأَلَمَيْنِ بصفةٍ لزمته في الحدوث بُهْتٌ صريحٌ ، وقُصَاراه إثباتُ صفةٍ مجهولةٍ غيرِ معقولةٍ ، ولو ساغ ذلك ساغ أن يقال: يَخْتَصُّ أحدُ الجوهرين بصفةٍ متجدِّدةٍ تابعةٍ للحدوث غيرِ التحيُّز ، وهذا بابٌ لا يُرْتَجُ علىٰ فاتحه .

فإذا بَطَلَ كَوْنُ القبيحِ قبيحًا لنفسه أو لصفةٍ تابعةٍ لوجوده ، لم يَخْلُ القولُ بعد ذلك: إما أن يقال: معنىٰ كَوْنِه قبيحًا: ورودُ الشرعِ بالنهي عنه ، كما صِرْنَا

إليه، وإما أن يقال: يَقْبُحُ لأمرٍ غيرِ الشرع وغيرِ نفس القبح. فإن هم قالوا ذلك، قيل لهم: إذا لم يَقْبُحُ الشيءُ لنفسه، ولم يُحَل قُبْحُه علىٰ تعلُّقِ النهي به، ويستحيلُ أن تَقْبُحَ صفةٌ لأجلِ صفةٍ أخرىٰ وليست تلك الصفةُ صفةً للقبيح نفسيَّةً ولا معنويَّةً ـ فلا يُعْقَلُ قُبْحُهُ.

ويَبْطُلُ قَوْلُ مَنْ قال: «إن القُبْحَ صفةٌ معنويةٌ للقبيح»؛ فإن الموصوفَ بكونه قبيحًا مِن قبيل الأعراض، ولا يَتَّصِفُ العَرَضُ بحكمٍ مُتَلَقًّىٰ مِن معنىٰ.

فإن قالوا: «يُتَلَقَّىٰ قُبْحُه مِن صفةٍ متعلِّقةٍ به» ـ **فالصِّفاتُ المتعلِّقةُ** تنقسم: إلىٰ ما يُؤَثِّرُ كالقدرة والإرادة، علىٰ خَبْطٍ لهم فيها، ويعودُ[1] علىٰ هذا التقدير إلىٰ اختصاص أحد الأَلَمَيْنِ بصفة، وقد أَبْطَلْنَا ذلك. وإلىٰ ما لا يُؤَثِّرُ كالعلم والذكر والأمر والنهي، وبَطَلَ أن يقال: «إنه يَقْبُحُ لتعلُّقِ العلم به»؛ فإن العلمَ يتعلَّقُ بالمعلوم علىٰ ما هو به. وإذا ثبت أن الألَمَ المحكومَ بقُبْحِه يماثلُ الألَمَ المحكومَ بحُسْنِه؛ فلا معنىٰ للمصير إلىٰ أن العلمَ يتعلَّقُ بكون أحدهما قبيحًا مِن غير تقدير مَزِيَّةٍ له علىٰ الثاني؛ فلا يبقىٰ بعد هذا السَّبْر إلا القَطْعُ بأن القبيحَ ما نَهَىٰ المالِكُ عنه، ثم إذا عُلِمَ الشيءُ قبيحًا، فمتعلَّقُ العلمِ كونُه منهيًّا عنه.

❁ **فإن قالوا:** نحن نُفَرِّقُ بين الأَلَمَيْنِ والقَتْلَيْنِ بمعنًىٰ وراءَ ما عَدَدْتُموه مِن الصفات، وهو جَلْبُ النفعِ ودَرْءُ الضررِ؛ فإن في القصاص تَشَفِّيًا ودفعًا للفتنة، فهو ضررٌ يَشُوبُه نفعٌ، وأما الظلمُ فإنه ضررٌ مَحْضٌ، والعقلُ يَسْتَحِثُّ علىٰ أحدهما ويَزْجُرُ عن الآخَر.

وربما قالوا: نحن لا نتعرَّضُ لصفةِ القُبْحِ والحُسْنِ؛ فَيَلْزَمُنا عليها ما يَصْدُرُ مِن غير العقلاء وغير البالغين، ولكنَّا نقولُ: إن العاقلَ إذا رَجَعَ إلىٰ نفسه يُدْرِكُ تفرقةً بين القبيح والحَسَن، وبين فعل العاقل وفعل مَنْ ليس بعاقل.

---

(١) يعني: القبح.

قالوا: وهذا الوِجْدَانُ لا يَتَوَقَّفُ علىٰ ورود الشرع وعدم وروده ؛ فَعَلِمْنَا بهذا تميُّزَ القبيحِ عن الحَسَن.

*** وهذا مِن أَحْسَنِ ما يُوردونه في هذا الباب.**

وهو تمويهٌ وتلبيسٌ ، والجوابُ عنه: أن نقول: بِمَ تُنْكِرون علىٰ مَنْ يقولُ: ليس الذي تشيرون إليه حُكْمَ العقلِ ، وإنما هو حكمُ العُرْفِ واستحبابُ[1] النفس ومَيْلُها ، وليس ذلك محلَّ النزاع ، والذي فيه النزاع: هو الحُسْنُ والقُبْحُ في حكم التكليف ، وذلك مفقودٌ فيما نحن فيه.

والذي أشاروا إليه أخلاقٌ جِبِلِّيَّةٌ ، فَطَرَ اللهُ تعالىٰ العبادَ عليها ، وتَوَهَّمُوا أنها أحكامُ العقل ، وهَيْهَاتَ ؛ فإن صَفْوَةَ العقل لا تُمَيِّزُ بينهما ، بل هي عاداتٌ مستمرةٌ صادرةٌ عن الضر والنفع.

وإنما تعتري هذه الأخلاقُ ذوي الأغراض ، والقديمُ سبحانه متعالٍ عن الأغراض وعن التَّحَنُّنِ والرِّقَّةِ والمَيْلِ والتَّلَظِّي والتَّشَفِّي ، ولو قُدِّرَ تساوي الأفعالِ في حَقِّ واحدٍ مِنَّا ، فلا يُتَصَوَّرُ في حقِّه حَسَنٌ ولا قبيحٌ علىٰ الوجه الذي يُقَدِّرُونه ، ولا سبيلَ لهم إلىٰ التمييز بينهما.

والرَّبُّ سبحانه يُخَلِّدُ الكفرةَ في النار بفعلٍ يسيرٍ صَدَرَ منهم موافقٍ لقضائه وقدره ، ثم لا يرحمهم ، فكيف يستقيمُ إذًا تشبيهُ أفعال ذوي الأغراض بأفعال مَنْ يَتَقَدَّسُ عن الأغراض؟! قال الله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤] ، وقال ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] ؛ فثبت أن الذي أشاروا إليه مِن وِجْدَانِ النفس إنما هو نتائج الأغراض.

وما قالوه مِن: «أن العاقلَ يستقبحُ أمرًا مِن العاقل ، ولا يستقبحُ مِثْلَهُ ممن

---

(١) مِن الممكن أن تُقرأ: استخباث.

ليس بعاقل» ـ **فذلك أيضًا** مما ينبني على الغرض ورقة القلب وميله ؛ والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن العاقلَ كما يَجِدُ في نفسه نفورًا (٢١٩/ف) وكراهيةً عن القتل الصادرِ العَمْدِ مِن العاقلِ البالغ اعتداءً، فيَظُنُّهُ تقبيحًا عقليًا ـ يَجِدُ مِثْلَ تلك الحالةِ إذا صَدَرَ ذلك مِن المراهق المميِّز، وإن كان الشرعُ يُفَرِّقُ بينهما، وكذلك يَجِدُ في نفسه هذه الحالةَ مِن كراهية النفس ونُفُورها عند إيلام البهائم والطيور وذبحها، وإن كان الشرعُ يُحَسِّنُ ذلك ؛ فهذا وَجْهُ تحريرِ الدلالة.

ومِمَّا يَعْضُدُ هذه الدلالةَ ويَسْتَقِلُّ بنفسه دليلًا: أن نقول: زعمتُم أن الكذبَ قبيحٌ لنفسه، وادَّعَيْتُم أن المقتضيَ لكونه قبيحًا كونُه كذبًا ؛ فنقولُ: أَتَقْضُونَ بقُبْحِ كلِّ كذبٍ أم لا ؟

فإن زعموا: أن منه ما لا يَقْبُحُ، يقالُ لهم: إن كان في قبيل الكذب ما لا يَقْبُحُ، ويَحْسُنُ ؛ فينبغي أن تُجَوِّزوا مِن الله تعالى أن يَخْلُقَ لنفسه كذبًا تُقَدِّرُون حُسْنَ مِثْلِهِ مِنَّا، وهذا ما لا يصيرُ إليه أحدٌ منهم.

وإن زعموا: أن الكذبَ قبيحٌ أبدًا، فيقالُ لهم: مُسْتَرْوَحُكُم فيما تنفون وتثبتون عاداتُ العقلاءِ واستقباحُهم، وقد عَلِمْنَا: أن الكذبَ قد يَتَعَيَّنُ في بعض الأحوال في حكم العقول ؛ فإن واحدًا مِن الظلمة لو قَصَدَ نبيًّا وهَمَّ بقتله، وهَرَبَ النبيُّ واختفى في بيت إنسان، فَجَالَ الظالمُ في طلبه واستخبرَ صاحبَ الدار عنه، وعَلِمَ صاحبُ الدار أنه لو صَدَقَ في خبره كان ساعيًا في هلاكه، وكذلك لو سَكَتَ أو عَرَّضَ ؛ فيتعيَّنُ عليه الكذبُ، والعقلاءُ يستجيزون ذلك.

ومما يُوَضِّحُ غَرَضَنا: أنكم تقسمون الضررَ إلى ما يَقْبُحُ وإلى ما يَحْسُنُ، فما الذي يمنعُ مِن تقسيم الكذب إلى ما يَقْبُحُ وإلى ما يَحْسُنُ، ومَنْ حَكَمَ منهم بحُسْنِ مِثْلِ هذا الكذبِ ؛ لَزِمَهُ تجويزُ مِثْلِهِ مِن فعل الله تعالى.

فهذا جملةُ الكلامِ في هذه المسألة، وهو على إيجازه مُقْنِعٌ، واللهُ وليُّ التوفيق.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

المَوْضُوع	الصَّفْحَة

الموضوع	الصفحة

المَوْضُوع	الصَّفْحَة

المَوْضُوع	الصَّفْحَة

المَوضُوع	الصَّفحَة

